

Class 227.1R

Book W38

General Theological Seminary Library

CHELSEA SQUARE, NEW YORK.

Besides the main topic, this book also treats of

Subject No.

On page

Subject No.

On page

Das
Problem der Heilsgeschichte
nach Röm. 9—11.

Ein Beitrag zur historisch-theologischen Würdigung
der paulinischen Theodizee

von

Lic. theol. Dr. phil. **E. Weber,**
Privatdozent der Theologie an der Universität Halle-Wittenberg.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
1911.

GER. THEO. SEMINARY
LIBRARY
NEW YORK

227.1R

W38


53907

~~~~~  
Alle Rechte vorbehalten.  
~~~~~

VERLAG DER
VERLAG
VERLAG

D. Martin Rähler

in tiefer Verehrung und Dankbarkeit.



Digitized by the Internet Archive
in 2025

Inhaltsübersicht.

	Seite
Einleitung. Die Aufgabe	1—9
Baur's Anregung. Das neue Interesse für Röm. 9—11 — Gezwungenheit der „dogmatischen“ Würdigung (im Zusammenhang mit 1, 16 f.) und Unsicherheit der „historischen“ Erklärung — Das Problem der praktisch-aktuellen Erklärung. Zusammenfassung der verschiedensten Motive? Tendenz auf Herausstellung der allgemeinen Bedeutung des Problems für den urchristl. Glauben — Der „dogmatische“ Charakter der Ausführung: Ausmünden der praktisch-aktuellen Verhandlung in eine umfassende heilsgeschichtliche Konzeption — Die Aufgabe: „historisch = theologische“ Würdigung der Kapitel als Ziel der exegetischen Bearbeitung.	
I. Teil. Die Auslegungsmethoden	10—41
1. Die prädestinarianische Auslegung — Der Textbefund: die Sünde in der Menschheit Voraussetzung, nicht Wirkung des göttlichen Handelns, dessen Ziel das allgemeine Erbarmen nach Kap. 11 — Der falsche (dogmatische) Gesichtswinkel der prädestinarianischen Exegese	11—16
2. Die indeterministische Auslegung. Der ältere Typ (vgl. noch Godet): reine Eintragung in direktem Widerspruch mit dem Text — Abschwächung und Umbildung (Tholuck, Weiß: Gottes Freiheit in der Feststellung der Heilsbedingung) — Allgemeine Bedenken: Kap. 9 zwecklos und irreführend — entzieht Kap. 11 in dem Gedanken des allmächtigen Gotteswaltens die Basis	16—23
3. Die Theorie der doppelten Betrachtung (de Wette, Meyer), den beiden Einzelmethoden überlegen, scheitert doch, trotz des Wahrheitsmomentes ihres Dualismus (Paradoxie der Schuld), an deren Einseitigkeiten wie der Einheitlichkeit der paulinischen Argumentation	23—26

4. Die heilsgeschichtliche Erklärung. Ältere Ansätze, die Erlanger Schule, Betschlag — Bedenken: Ausführung wie Anlaß von Kap. 9 weisen über das bloß geschichtliche Los als Gegenstand des göttlichen Waltens hinaus — Verhätigung durch die „indeterministische“ „Sicherung“ der Sätze z. B. bei Betschlag — Gerade durch die Geschichte wird das Prädestinationsproblem gestellt (vgl. Jül.) — Der Fehler der Methode: der Wahn der alten Betrachtung in der Annahme korrekter „dogmatischer“ Aussagen 26—36
5. Das Prinzip des praktisch=aktuellen Verständnisses. Mannigfache Anwendung, spez. Verbindung mit der „religions=geschichtlichen“ Erklärung von Kap. 9 — Sinn und Wahrheit des Prinzips (vgl. Schlatter: prakt. Glaubenszeugnis, Gewissensappell — Verwischung bei Verarbeitung zur dogmatischen Konstruktion (Kühl) — Ertrag: Mit dem rechten Verständnis für Kap. 9 der Anlaß zur ganzen Argumentation gegeben 36—41

II. Teil. Der Gedankengang von Röm. 9—11 42—74

1. Kritische Vorerörterung: Das Thema von 9, 30—10, 21 43—54
Die traditionelle Auffassung: „Schuld Israels“ — Das Moment der Verschuldung in 9, 30—10, 21 gar nicht hervortretend — Charakteristische künstliche Eintragungen bei Zülcher und Hofmann — Ungenügende Würdigung von 10, 4—15 („Abschweifung“ Jül.) — Unverständlicher Anschluß in 11, 1 — Auflösung des inneren Zusammenhanges, Spannung zwischen Kap. 10 und 11 (Kap. 10 nicht Basis der Problemlösung Kap. 11, sondern selbständige Lösung, Kap. 11 nicht entscheidende L., sondern der Basis entbehrender Anhang) — Das Thema des mittleren Teiles: die auf teleologische Lösung drängende Antinomie der Gegenwart, Israels rätselhafter Unglaube gegenüber dem allgemeinen Gnadenwillen.
2. Reproduktion des Gedankenganges 54—74
Das Problem: die Erklärung von Israels Unglauben.
I. Die Erarbeitung des rechten Standpunktes (d. h. des Lösungsprinzips) (9, 6—29). Geschichtliche Feststellung des Verheißungsprinzips als Erwählungsprinzips (6—13) — Innere (sachliche) Rechtfertigung des Prinzips mit Hilfe praktischen Glaubenszeugnisses: das Erbarmen seiner Natur nach frei, kommt zur Anerkennung durch völlige Beugung unter Gottes (auch die Verstöckung

verhängende) Souveränität (14—23) — Die mit Schriftworten gebedeutete Gegenwart als Zeugnis des über der Geschichte stehenden Erbarmungswillens (24—29) . . . 56—62

II. Der Tatbestand (9, 30—10, 21). Allgemeiner Überblick — Israels tragische Verirrung (9, 30—10, 3), hervortretend auf der Folie der Gegenwart als der Zeit des in Christo erschlossenen, im Evangelium die Welt durchheilen den Heilswillens (10, 4—15), in der dadurch gegebenen Näherbestimmung (Unglaube) völlig irrational (10, 16 bis 21) — Die Zuspitzung der Antinomie in dem Gegensatz von allgemeinem Gnaden- und speziellem Verstockungswillen als Anbahnung der Lösung 62—66

III. Die Lösung des Problems (Kap. 11). Nicht Verwerfung, sondern Verstockung der Mehrheit Israels, unmittelbar gerechtfertigt durch den in der Vorstellung der *ἐκλογὴ* gegebenen Gedanken der freien Gnade (Kap. 9) (11, 1—10) — Die geschichtliche Segenswirkung von Israels Unglauben (Heil der Heiden) als Schlüssel zur endgültigen Lösung des Problems (Rückwirkung auf Israel) (11 f.) — Praktisch-paränetische Erarbeitung der Zukunftsaussicht der Befehrung Israels in Auseinandersetzung mit der heidenchristlichen Überhebung (11, 13 ff.) — Zusammenfassender Rückblick: die Offenbarung Gottes in der „Heilsgeschichte“ (28—36) 66—74

III. Teil. Folgerungen. Die historisch-theologische Bedeutung der paulinischen Theodizee 75—108

1. Das theologische Denken des Paulus 75—95

a) Die innere Notwendigkeit seiner Entfaltung. Das Denken als Lebensprozeß. (Das logisch-psychologische Problem). Einwand: die vorgeschlagene Disponierung zu künstlich? Das entscheidende Interesse an der Unmittelbarkeit der Gedankenentwicklung — Baur, Hofsten — Die Gedankenentwicklung von Röm. 1—8 als weitere, bestätigende Probe: Die Unnatur der dogmatischen Dispositionen — Der erste Entwicklungsgang 1, 18—5, 21 — Das Problem von Kap. 6 f. (Bedeutung von 6, 1 ff., Verhältnis zu 3, 21 ff.) — Einfügung in den Gesamtzusammenhang durch Kap. 8 75—84

b) Die innere Abstufung und Differenzierung der Aussagen (Das erkenntnistheoretische Problem des paulin. Denkens). Praktisches Glaubenszeugnis, Begriffstheologie, unmittelbare Glaubensanschauung in Röm. 1 bis

- 8 — Die Forderung, veranschaulicht durch die Analogie von Ritschls Deutung der reformatorischen Rechtfertigungslehre (mannigfache Ansätze in der biblisch-theologischen Forschung) — Die erkenntnistheoretische Differenzierung von Röm. 9—11: Zueinander der verschiedenen Aussagearten. Die Anschauung als Urelement des paulinischen Denkens — Der intuitive Charakter der Problemlösung (Das Heil der Heiden — die Verstockung Israels — die endliche Bekehrung) — Ursprung der Theologie in der Glaubensanschauung des Evangeliums 84—95
2. Die religionsgeschichtliche Eigenart des Urchristentums im Licht von Röm. 9—11 95—102
- Der Rahmen. Windisch über Philo und das N. Testament. Apokalypstik, Mystik und „geschichtliche Offenbarung“. Die heilsgeschichtliche Begründung der urchristlichen Tröstmigkeit — Die „heilsgeschichtliche“ Orientierung im Römerbrief, spez. Röm. 9—11: Das Evangelium als Träger der geschichtlich vermittelten Heilserischließung — Das allgemeine Geschichtswalten in seinem Zusammenhang und seiner Einheit mit der Offenbarung des Evangeliums.
3. Die „heilsgeschichtliche“ Gottesanschauung als theologischer Ertrag der paulinischen Theodizee 102—108
- Die Geschichtsmächtigkeit Gottes als Grundmerkmal der Gottesanschauung (Problem: Die Möglichkeit dauernder Selbstverschließung der in ihrer Sünde selbständigen Kreatur) — Das immanente Geheiß des geschichtsmächtigen Waltens Gottes: innerliche Überwindung des Bösen. Der geschichtsmächtige Wille der in der Gemeinde sein Ziel verwirklichende, in Christo vom einzelnen erlebte, Zorn und Liebe zusammenfassende Erbarmungswille.
- Abschließend: Historische und dogmatische Betrachtung. Die historische Würdigung der Gottesanschauung in ihrer zeitgeschichtlichen Bedingtheit — Die dogmatische Verarbeitung — Einheit in der Geschiedenheit.

Es ist ein unbestreitbares Verdienst von Ferd. Christ. Baur, daß er durch seine Hypothese über den Römerbrief den Kapiteln der paulinischen Theodizee eine neue Beachtung erkämpft hat. Zwar war seine eigene Würdigung, die sie zum Kernstück des Briefes machte, indem sie darin die eigentliche Tendenz des Apostels erkannte, eine judenchristliche Gemeinde zu versöhnen mit seiner Heidenwirksamkeit und der scheinbaren Zurücksetzung Israels, zu eng verwachsen mit seiner Gesamthypothese über Brief und Gemeinde und mußte mit ihr fallen. Aber der Anstoß hat in der Forschung ziemlich allseitig fortgewirkt. Wir konstatieren ihn bei den Vertretern einer mehr dogmatischen Auffassung des Römerbriefes, die sich bemühen, Kap. 9—11 als einen integrierenden Teil in ihre dogmatische Disposition der Gesamtausführung einzufügen¹⁾; wir konstatieren ihn vor allem auch in dem nicht aussterbenden Bemühen um ein lebensvolles Verständnis der Kapitel aus der geschichtlichen Situation. Durch Weizsäcker als den erfolggekrönten Überwinder der Baur'schen Hypothese über die römische Gemeinde ist die Würdigung der Kapitel als einer Apologie gegen die Zweifel, die sich an die Tatsache des Unglaubens des alten Gottesvolkes gerade auch bei Heidenchristen anschließen konnten, in die Forschung eingeführt.²⁾ Die Autorität

¹⁾ Vgl. bes. B. Weiß, Beck, Luthardt, Godet; auch Zahn findet im Generalthema 1, 16 f. das Thema von 9—11 schon enthalten in dem Hinweis auf die geschichtliche Ordnung der Evangeliumsverkündigung an Juden und Heiden (vgl. auch 3, 1—3 u. 5, 20 f., wo *oñ* lokal zu verstehen von dem Boden der alttestamentlichen Offenbarung) und läßt deshalb die Kapitel als vierten Teil ähnlich wie B. Weiß an 1, 18—3, 20; 3, 21—5, 11; 5, 12—8, 39 sich anschließen.

²⁾ E. Jahrb. für deutsche Theol. 1876, S. 289 f.; an ihn anschließend neuerdings bei. Jülicher (Die Schriften des Neuen Testaments, herausgegeben von J. Weiß, II. 285). Vgl. aber auch Godet, der das Theodizeeproblem in der

eines Theod. Zahn, der bekanntlich Baur's Hypothese über den judenchristlichen Charakter der römischen Gemeinde neu aufgenommen und besonders aus dem Brief herauszuarbeiten gesucht hat, sichert auch dem Bemühen, die Kapitel zu verstehen als Apologie gegen judenchristliche Regungen und Empfindungen, sein Existenzrecht¹⁾; Anhänger der heidenchristlichen Hypothese in bezug auf den nationalen Charakter der römischen Gemeinde werden dadurch in die Richtung der Beshlagschen Vermittlungshypothese gedrängt, die für das Christentum der Gemeinde judenchristliche Tendenzen und ernsthafte Sympathie für das alte Gottesvolk annimmt, davon aber die Frage nach der Nationalität mit gutem Grund geschieden wissen will.²⁾ In ganz neuer Weise hat Feine das Problem von Röm. 9—11 beleuchtet; er setzt bei 11, 13 ff. ein und sieht das Bemühen des Apostels darauf gerichtet, den heidenchristlichen Übermut, der sich über Israel erhebt, bei voller Anerkennung der universalistischen Heilsauffassung, die Paulus nur bestätigen kann, durch Betonung der unveräußerlichen Vorzüge des Volkes der Verheißung in seine Schranken zurückzuweisen.³⁾ Durch diese Hypothese wird die paulinische Theodizee wieder wie bei Baur zum Schlüssel des ganzen Briefes.

Der kurze Überblick wird genügen, um die Befruchtung der Forschung durch Baur's Hypothese zu beleuchten. Freilich kann er auch die Frage nahelegen, ob der Anstoß schon zu seinem Ziel gekommen, ob Röm. 9—11 schon ihre volle Würdigung gefunden haben. Die einfache Einordnung in die dogmatische Ausführung erscheint wenig gerechtfertigt, sie setzt sich über die besondere praktisch-aktuelle Tendenz der Kapitel hinweg, deren Vorhandensein jedenfalls nicht zu verkennen ist. Die Sonderstellung der Kapitel

dem Apostel bei seiner Predigt notwendig immer von neuem entgegentretenden Alternative findet, daß er anscheinend gezwungen war, entweder die Erwählung Israels d. i. die Treue Gottes zu leugnen oder aber, wenn er sie festhielt, sein Evangelium preiszugeben, das das ungläubige Israel vom Heil ausschloß (Commentaire II². 236); auch Holsten, Jahrb. für prot. Theol. 1879, S. 682.

¹⁾ Vgl. auch noch Lipsius im Handkommentar.

²⁾ Vgl. Stud. u. Krit. 1867, S. 627 ff. (640). Natürlich ist die Anschauung nicht gebunden an die unerweisliche Hypothese, daß die Gemeinde in ihrer Hauptmasse aus früheren Proselyten bestand.

³⁾ Der Römerbrief 1903, bes. 82, 121.

hat sich auch Vertretern der dogmatischen Auffassung aufgedrängt; B. Weiß gibt dem zweiten und dritten Hauptteil in 8, 28—39 einen besonderen, sie gemeinsam gegen den „vierten“ Teil abgrenzenden Schluß; Godet parallelisiert zwar ganz im Sinne der einfachen Einbeziehung in die Hauptausführung Kap. 6—8 und 9—11 als Lösung des individuellen Lebensproblems der Sünde und des heilsgeschichtlichen Problems des Unglaubens Israels¹⁾, aber macht doch zwischen Kap. 8 und 9 einen scharfen Einschnitt und stellt Kap. 9—11 als zweiten Hauptteil Kap. 1—8 gegenüber.²⁾ Für die aktuell-zeitgeschichtliche Würdigung von Kap. 9—11 andererseits bietet die Forschung zwar in ihrer neueren Entwicklung eine erfreuliche Mannigfaltigkeit der Lösung. Aber die Mannigfaltigkeit erweckt doch wieder den Eindruck der Unsicherheit, und der Konnex mit der Hauptausführung, die wir in keinem Fall mehr mit Baur nur als Vorbereitung auf 9—11 betrachten können, erweckt nur zu leicht den Eindruck des Außersichlichen und Zufälligen. So erscheint die Situation für eine befriedigende Würdigung von Kap. 9—11 nicht gerade allzu aussichtsvoll. Und doch wird man in dieser Entwicklung der Forschung die Tendenz der Sache, die sich ihre Geltung zu sichern strebt, erkennen können. Sie ist es, die uns die Aufgabe stellt.

Die mannigfache praktisch-aktuelle Erklärung drängt weiter. Vielleicht wird man den Versuch machen dürfen, die verschiedenen praktischen Motive zu kombinieren, so wunderbar das auch auf den ersten Blick bei dem Gegensatz der Feineschen Erklärung und der judenchristlichen Deutung erscheinen mag. Gerade bei einer heidenchristlichen Gemeinde könnte sich das Zusammenwirken lebensvoll aus der Situation ergeben.³⁾ Schon Beck hat den Römerbrief verstanden wissen wollen aus der Beachtung der doppelten Gefahr, die dem Heidenchristentum nach der Seite des Judentums drohte

¹⁾ Kommentar (deutsch) II. 127.

²⁾ So auch Lipsius.

³⁾ Die Kombination ist natürlich einfach bei der Verteilung auf zwei Teile der Gemeinde (so schon Frisje II. 235 f., vgl. die altkirchliche (s. Orig.) Annahme einer konziliatorischen Tendenz noch bei Pfleiderer), aber diese Lösung ist vielleicht zu einfach. Sie setzt vor allem die Hypothese einer vorwiegend judenchristlichen Gemeinde voraus, von der man heute trotz Theod. Zahn doch wohl nicht mehr wird ausgehen können.

durch die entgegengesetzten Tendenzen eines allzu weiten Eingehens, das die Grenzen synkretistisch verwischt, und auf der anderen Seite eines stolzen, zum Libertinismus neigenden Exklusivismus, der die Güter und Vorzüge des alttestamentlichen Bundesvolkes verkennt.¹⁾ Es ist nicht schwer vorzustellen, wie sich auf dem Boden derselben heidenchristlichen Gemeinde die doppelte Tendenz gegenüber dem Judentum geltend machen konnte, einerseits die Neigung zu schmerzlicher Teilnahme, zu „judenchristlichem“ Leid über den Unglauben des Volkes, zu dem man doch aufschauen mußte als dem Volk der Verheißung, dem Volke Jesu, des Weltheilands (vgl. 9, 4 f.), andererseits die Neigung zu heidenchristlicher Überhebung. Ja, ist es nicht auch zu begreifen, daß unter Umständen ein natürliches Pietätsgefühl gegenüber dem alten Gottesvolk, aus dem das Leid über Israels Unglauben auch im heidenchristlichen Gemüt hervorquoll, mit dem Durchbruch des heidnischen Selbstgefühls geradezu umschlagen konnte in die Stimmung hochmütigen Herabsehens auf die ungläubigen Juden, die kein Mitleid zu verdienen scheinen, denen nur recht geschieht, wenn sie für ihren Unglauben, in dem ihre Selbstgerechtigkeit und Selbstgefälligkeit zur Erscheinung kommt, von Gott verworfen werden? Jedenfalls ist es verständlich, wenn Paulus in einem Brief an eine ihm persönlich wenigstens noch unbekannte Gemeinde auf diese doppelte Stimmung gegenüber dem Judentum Rücksicht nimmt. Damit rücken die beiden scheinbar ganz entgegengesetzten Erklärungen zusammen. Für den Zweifel an der Wahrheit des Evangeliums und der Gewißheit seiner Heilsverheißung, der sich an den Unglauben und die scheinbare Heillosigkeit des Volkes der Verheißung heftete, bedarf es keines längeren Nachweises, daß er mit dem Schmerz über Israels Unglauben sich leicht verband; das aus der Situation sich aufdrängende Befremden über den Unglauben der Erstempfänger der Verheißung war der gemeinsame Nährboden für teilnahmvolles Leid und Zweifel. Zu diesen aus dem Blick auf die Gemeinde sich ergebenden Motiven ist aber zu einem lebensvollen Verständnis des tiefen Ringens von Kap. 9—11 noch hinzuzunehmen, daß das Problem für Paulus ein ganz persönliches Glaubens- und Herzensproblem war. Wie

¹⁾ I. 16 f.

unmöglich ihm der Gedanke einer von Israel emanzipierten Christenheit war, dafür gab er eben zur Zeit der Abfassung des Römerbriefes den schlagendsten Tatbeweis, indem er allen Warnungen zum Trotz im Interesse des Zusammenhanges seiner Heidenchristenheit mit der jerusalemitischen Muttergemeinde d. i. dem Stammvolk¹⁾ an der Spitze der Kollektendeputation die verhängnisvolle Reise nach Palästina machte. Durch seine persönliche Herzens- und Glaubensstellung gegenüber seinem Volk, dem erwählten Gottesvolk, bekommt das Problem für ihn seine ganze persönliche Schwere. Vielleicht haben auch judenchristliche Verleumdungen und Vorwürfe, die den Apostel der Heiden als einen Apostaten verschrienen oder ihn für Israels Unglauben mit verantwortlich machen wollten²⁾, noch einen ganz persönlichen Stachel hineingefügt. So verweben sich die verschiedensten Motive ineinander. Es wird als eine durchaus erwägenswerte Möglichkeit hingestellt werden dürfen, daß sie tatsächlich zur Entstehung der paulinischen Theodizee zusammengewirkt haben. Wenn wir das annehmen dürfen, so schwindet der Eindruck der Unsicherheit, den die Mannigfaltigkeit der Erklärungen erweckt. Aber auch wenn wir diese Möglichkeit dahingestellt sein lassen, bleibt die Mannigfaltigkeit bedeutsam. Gerade die Bergegenwärtigung des Ineinandergreifens der Motive bringt uns die Bedeutung zum Bewußtsein. Wir sehen, wie eng das Problem verwachsen ist mit dem urchristlichen Glauben; in den verschiedensten Nuancen tritt er dazu in Beziehung. Darin liegt ein Hinweis auf die fundamentale Bedeutung des verhandelten Problems. Wenn wir auf sie unser Augenmerk konzentrieren, dürfen wir das Bewußtsein haben, der Tendenz der Forschung zu folgen. Man wird bezweifeln dürfen, ob wir jemals zu einer auch nur im großen und ganzen einhelligen Beurteilung der speziellen Einleitungsfragen des Römerbriefes, insbesondere der Veranlassung von Röm. 9—11, gelangen werden. Wir brauchen darauf nicht zu warten. Eine allgemeine Bergegenwärtigung der persönlichen und „kirchlichen“ Situation, aus der die Theodizee hervorgegangen, mit den darin beschlossenen speziellen Möglichkeiten, genügt für die Aufnahme der historischen Zentralaufgabe. Sie besteht in der Herausstellung der

¹⁾ Vgl. Röm. 11, 16 ff.; Eph. 2, 11 ff.

²⁾ S. Liezmann 46/7 bzw. Holsten 681 f.

historisch-theologischen Bedeutung der Kapitel für die Gesamtwürdigung des paulinischen Denkens und Glaubens. Auf diese ihre Bedeutung wollen auch wohl die dogmatischen Dispositionen mit ihrer Einfügung der Theodizee in eine allgemeine theologische Entwicklung des Evangeliums die Blicke lenken. Wir sind jetzt in der Lage, ihr Recht zur Geltung zu bringen, besser, als sie selbst es vermögen. Gerade von der praktisch-aktuellen Erklärung werden wir darauf hingeführt.

Mit der einfachen Erhebung zu einem Unterteil der „dogmatischen“ Gesamtausführung wird man den Kapiteln allerdings ihre Bedeutung nicht sichern. Solche Dispositionen geben von vornherein ein schiefes Bild vom Denken des Apostels und erwecken nicht ohne Grund das Mißtrauen, daß dasselbe in ein fremdes Schema eingezwängt sei.¹⁾ Unsere Kapitel sperren sich im besonderen gegen eine derartige Würdigung. Man könnte ihnen als Thema wohl nur die heilsgeschichtliche Beleuchtung des Evangeliums zuschreiben. Nun muß es aber auffallen, daß wir schon 5, 12 ff. eine solche heilsgeschichtliche Betrachtung haben. Das paßt nicht zu einer korrekten schematischen Disposition. Die Kapitel sondern sich denn auch schon durch die unverkennbare besondere praktisch-aktuelle Motivierung von der vorausgehenden Darlegung des Evangeliums, die in Kap. 8 zu einem deutlichen Abschluß kommt²⁾, ab. Und doch protestieren sie in ihrer Gesamterscheinung entschieden dagegen, nur als zufälliger „aktueller“ Anhang angesehen zu werden. Die dogmatische Betrachtung schließt ein großes Wahrheitsmoment in sich. Ein kurzer Blick auf die Entwicklung der „Theodizee“ genügt, um es zum Bewußtsein zu bringen. Paulus handelt von einem ganz aktuellen Problem. Die praktisch-aktuelle Abzweckung zieht sich durch die Kapitel hindurch. Sie findet ihren Ausdruck vor allem in der dialektisch-dramatischen Form. An Einwänden, Selbsteinwürfen, folgernden Fragen entwickelt sich die Erörterung. Sie bekommt dadurch auf den ersten Blick gelegentlich etwas Zufälliges. Der sorgfältig beobachtete Einzelzusammenhang droht Fortschritt und Gliederung der Gesamtentwicklung oft zu

¹⁾ Vgl. u. Teil III, Abschnitt 1.

²⁾ Vgl. o. S. 3.

verhüllen.¹⁾ Aber aus diesen dialektischen Erörterungen tritt am Schluß eine großartige geschichtsphilosophische Konzeption heraus, auf die die ganze Erörterung bei unserer Betrachtung abzielt. Aus der Erledigung des aktuellen Problems wird eine neue, universale, geschichtsphilosophische Beleuchtung und Begründung der im Evangelium erschlossenen, vom Glauben ergriffenen Wirklichkeit des göttlichen Heilsrates. Durch sie überwindet der Apostel die Anstöße und falschen Tendenzen, die seinem Evangelium im Wege stehen. Gerade seine praktische Aufgabe führt ihn auf die Höhe der Glaubensbetrachtung, die in der intuitiven Erfassung des einheitlichen, durch die Geschichte hindurch sich verwirklichenden göttlichen Heilsrates die Lösung des Problems der Gegenwart findet. Daran ist die Bedeutung des Problems zu erkennen. Viel eindrucksvoller als durch die Eingliederung in eine dogmatische Disposition tritt sie durch das unwillkürliche Hineinwachsen der Erörterung in die dogmatisch-theologische Gesamtausführung, das Ausmünden in die umfassende heilsgeschichtliche Konzeption ans Licht. Hinter dem aktuellen Problem des Unglaubens Israels steht die große Wirklichkeit des heilsgeschichtlichen Waltens Gottes; durch das Problem drängt sie sich der Glaubensbetrachtung auf. Die Erörterung führt mit innerer Notwendigkeit zu einer großzügigen Entfaltung der „heilsgeschichtlichen“ Gottesanschauung, auf die der Glaube des Apostels angelegt ist, in der er lebt, die darum auch der treibende und gestaltende Faktor seines theologischen Denkens ist. Sie bildet den eigentlichen Gehalt der Theodizee, auf den das Augenmerk gerade durch das historische Problem und die Tendenz der wissenschaftlichen Verhandlung hingelenkt wird; ihre Entfaltung aus der aktuellen Auseinandersetzung beansprucht das entscheidende historisch-theologische Interesse.

Durch diese Erwägungen ist unserer Studie die Aufgabe gestellt, in der sie ihr Existenzrecht sucht. Sie hofft zwar auch zum exegetischen Verständnis einen Beitrag zu liefern. Eindringende exegetische Beschäftigung mit dem Text ist die selbstverständliche Basis der allgemeineren historisch-theologischen Würdigung. Aber das exegetische Verständnis weist selbst über sich hinaus, es wird angeregt, befruchtet, bestätigt durch die Betrachtung im weiteren

¹⁾ Vgl. nur die Meister in der scharfsinnigen, eindringenden Herausarbeitung des Einzelzusammenhanges, Hofmann und Zahn.

Rahmen. Das letzte Ziel hat sich uns schon eröffnet: die Herausarbeitung der über den Kapiteln stehenden, in ihnen sich entfaltenden „heilsgeschichtlichen“ Gottesanschauung. Der Titel der Studie sucht das Ziel anzudeuten. Er bietet sich schon bei oberflächlicher Betrachtung der drei Kapitel als Formel zur Kennzeichnung ihres Inhaltes dar. Die volle Bedeutung muß sich aus der Untersuchung selbst ergeben. In dem „Problem der Heilsgeschichte“ wird der Gott der Heilsgeschichte erfaßt. Die Gottesanschauung ist es, die der paulinischen Theodizee heute noch für uns ihren entscheidenden Wert gibt — die historische Gruierung führt darum ganz von selbst zu einem Ausblick auf die dogmatische Verwertung dieser durch unglückselige Vermischung dogmatischer und historischer Forschung so viel mißhandelten und so wenig auch in ihrem wirklichen „theologischen“ Ertrag gewürdigten Kapitel. Aber die nächste Bedeutung dieser in Röm. 9—11 entfalteten Gottesanschauung ist doch die historische, daß sie die geschichtliche Eigenart des paulinischen beziehungsweise urchristlichen Glaubens beleuchtet. Dieser Glaube ist es, der sich hier in theologischer Verhandlung durch Ausbildung der „heilsgeschichtlichen“ Gottesanschauung ein höchst bedeutames Dokument setzt. Daraus ergibt sich die „religionsgeschichtliche“ Würdigung der Kapitel. Sie beruht auf der Annahme eines besonderen Zusammenhanges der theologischen Ausführungen der Kapitel mit dem paulinischen Glauben und weist damit von der materiellen auf die „formale“ Würdigung der Kapitel als eines charakteristischen Zeugnisses der paulinischen Glaubenstheologie. Jener Zusammenhang ist begründet in der eigentümlichen Art des theologischen Denkens des Apostels, das sich mit einer gewissen inneren Notwendigkeit und Unmittelbarkeit aus dem Glaubensbewußtsein und der darin lebenden „Anschauung“ der Glaubenswirklichkeit entfaltet. Schon die allgemeine Würdigung des „dogmatischen“ Charakters dieser „aktuellen“ Verhandlung hat uns auf diese Eigenart der Gedankenentwicklung aufmerksam gemacht. Die Abhandlung wird die Beobachtung weiter zu verfolgen haben. Ein naheliegender Ausblick auf die vorangehenden Ausführungen gibt der Betrachtung eine breitere Basis; die historische Bedeutung der Kapitel, die eben wirklich charakteristisch sind auch für die Art des theologischen Denkens des Paulus, kann dadurch nur mehr ins Licht treten; so

wird die eingefügte Skizze der Gedankenentwicklung von Röm. 1—8 nicht als Digression erscheinen. Die „formale“ Würdigung der Kapitel als eines Typus des theologischen Denkens des Apostels ist das natürliche Bindeglied zwischen der materiellen Würdigung und der grundlegenden exegetischen Bearbeitung. Auch für die letztere ergibt sich der Gang aus einer einfachen Erwägung der Aufgabe, wie sie durch die wissenschaftliche Situation beleuchtet wird. Man hat die Ausführungen des Apostels, im besonderen das neunte Kapitel, nicht ohne Grund mit einem Dickicht verglichen, durch das sich mühsam Forscher um Forscher als Pfadsucher einen Weg schlage, ohne in der Regel dem Nachfolger, dem das Dickicht von neuem in seiner ganzen Unwegsamkeit entgegenstarrt, das volle Vertrauen zu der Richtigkeit seines Weges einflößen zu können.¹⁾ Die Exegese macht selbst fast den Eindruck eines unentwirrbaren Dickichts. Und doch ist die Auseinandersetzung hier vielleicht einfacher und fruchtbringender, als bei manchen Abschnitten, in denen über das Verständnis im ganzen größere Einhelligkeit herrscht. An Röm. 9—11 ist klassisch die Abhängigkeit des Einzelverständnisses von der aus dem Gesamteindruck, der intuitiven Zusammenschau aller Einzelausführungen zu gewinnenden, nicht selten freilich auch von fremden Faktoren bestimmten Gesamtauffassung zu beobachten. Es war ein entscheidendes Verdienst von Beshlag, daß er in seiner bekannten Monographie begann mit einer Orientierung über die bisherigen Auffassungsweisen, um sich aus der Auseinandersetzung mit ihnen den Gesichtspunkt für seine Betrachtung zu erarbeiten. So bekommt die Untersuchung eine sichere Grundlage. Damit ist auch uns unser Weg vorgezeichnet. Ein erster Teil wird einen kritischen Überblick über die bisher vertretenen Gesamtauffassungen, beziehungsweise die ihnen zugrundeliegenden Methoden und Grundtendenzen bringen. Mit dem dadurch gewonnenen Ansatz der eigenen Betrachtung wird der zweite Teil eine organische Reproduktion des Gedankenganges der drei Kapitel zu geben versuchen. Daran können sich dann im dritten Teil die allgemeinen Folgerungen und Betrachtungen anschließen, welche den historisch-theologischen Ertrag der Kapitel zu fixieren haben.

¹⁾ Beshlag, Die paulin. Theodizee² 1895, S. 1.

I. Teil.

Die Auslegungsmethoden.

Als Benschlag im Jahre 1868 zuerst durch eine kritische Auseinandersetzung mit den bisherigen Auslegungsweisen sich den Weg zum Verständnis unserer Kapitel bahnte, unterschied er deren drei: die kalvinische, arminianische und die vermittelnde. Er selbst fügte dazu unter Aufnahme mancher früherer Ansätze als vierte die historisch-heilsgeschichtliche. Seine Zuversicht, damit das Problem gelöst zu haben, hat nicht das erwartete Echo gefunden. Das Bemühen um ein befriedigendes Verständnis geht fort. Die Lösung erschien allzu einfach, um volles Vertrauen zu erwecken. Das Problem ist komplizierter. Die alten Methoden ließen sich so schnell nicht überwinden. Zudem war auch die Mannigfaltigkeit der Gesichtspunkte, die sich in der Exegese am Stoff selbst aufdrängen, von Benschlag in seiner kritischen Auseinandersetzung nicht erschöpft. Neben der alten dogmatischen Auffassung, welche die drei von Benschlag angeführten alten Auslegungstypen geschaffen hat, ist nicht nur die von ihm konsequent durchgeführte „heilsgeschichtliche“ Auffassung zu würdigen, sondern auch das Prinzip der „praktischen“ Deutung, welche die vor allem unstrittenen Ausführungen in Kap. 9 aus einer besonderen aktuellen Tendenz zu erklären sucht. Es liegt auf der Hand, daß wir den Schlüssel zum Verständnis nicht in einem ganz neuen Prinzip finden werden. Die Forschung hat längst die Neigung zur Kombination verschiedener Gesichtspunkte gezeigt. Es gilt, das Wahre der verschiedenen Wege und Methoden einheitlich zu verarbeiten. Auch die drei alten Auslegungsweisen, die wir nach der Sache richtiger bezeichnen werden etwa als prädestinarianische und indeterministische Deutung nebst

Theorie der doppelten Betrachtung, verdienen noch eine ernsthafte Auseinandersetzung, weil sie nicht nur, besonders im Einzelverständnis, noch deutlich fortwirken, sondern auch Wahrheitsmomente in sich enthalten, vor allem aber als natürliche Folie für die Herausarbeitung der rechten Auslegung dienen. Das Ziel der kritischen Auseinandersetzung liegt in einer einheitlichen Konzeption der Gedankenentwicklung von Röm. 9—11, die alle berechtigten Tendenzen — auch die der schlechthin überwundenen Auslegungsweisen — zur Geltung kommen läßt. Wenn wir uns bemühen, durch Beachtung des inneren Zusammenhanges der sich gegenseitig widerlegenden, korrigierenden, ergänzenden Auslegungsweisen die der Entwicklung der Forschung zugrundeliegende Tendenz der Sache herauszustellen, so wird uns diese kritische Vorarbeit schon die Grundzüge der angestrebten einheitlichen Konzeption erschließen.

1.

Unsern Ausgang nehmen wir naturgemäß mit Beyschlag von der prädestinarianischen Auslegung. Sie ist bei weitem die einfachste und geschlossenste der alten Erklärungen und bildet deutlich den Hintergrund der an ihr und von ihr aus sich entwickelnden Forschung. In der Einzelerregese hat sie ihren Einfluß noch immer nicht ganz verloren; neuerdings kommt ihr sichtlich der Zug der modernen Forschung zu extremen Sätzen und stark realistischen Vorstellungen entgegen.¹⁾ Zur Charakterisierung bedarf es nicht vieler Worte. Wir brauchen nur ihre loci classici in Kap. 9, 11—13, 15—18, 19 f., 21 uns an das Ohr klingen zu lassen, so steht die ganze Anschauung vor unserem Auge. Vor der Geburt, ohne jede Rücksicht auf das menschliche Tun, geschieht die Bestimmung über des Menschen Los: „den Jakob habe ich geliebt, den Esau aber gehaßt“ (13). „Also nun wen er will, den läßt er sein Erbarmen erfahren, und wieder wen er will, den verstoßt er“ (18). Der Mensch ist in seines Schöpfers Hand wie ein Tongefäß, dem sein Ziel vom Töpfer gegeben wird, *εἰς τιμὴν* oder *εἰς ἀτιμίαν* (21). *Arcano suo arbitrio, mero suo beneplacito* — so interpretiert Calvin

¹⁾ Vgl. Jül. 287 zu 9, 12: „rücksichtsloseren Prädestinarianismus als den in diesen Worten ausgesprochenen gibt es nicht.“

den Apostel — bestimmt Gott die einen zum Leben, die anderen zum Verderben. Man wird die Deutung nicht widerlegen durch Anführung der auch in unserem Zusammenhang nicht fehlenden Stellen¹⁾, in denen Paulus die Verantwortlichkeit des Menschen betont; denn eine solche praktisch unvermeidliche Betonung der Verantwortlichkeit kann sich in Pauli Theologie ebenso gut wie bei Calvin und den strengen Prädestinarianern mit der These von dem alles bedingenden göttlichen Rat verbunden haben.²⁾ Man wird im besonderen auch nicht auf Kap. 10 sich stützen dürfen zum Beweis, daß Paulus für die Sünde, an der die Menschen zugrunde gehen, die menschliche Freiheit verantwortlich mache; denn man wird ernstlich zweifeln dürfen, ob Paulus in diesem Sinn in Kap. 10 wirklich die Schuld des ungläubigen Israel betont.³⁾ Die prädestinarianische Deutung findet auch ohne diese Argumente aus den paulinischen Ausführungen ihre Widerlegung.

Schon die loci classici in Kap. 9, für welche die moderne differenzierende Exegese sie anzuerkennen neigt⁴⁾, bieten ihr nicht die Basis, die man bei oberflächlicher Betrachtung darin finden möchte. Wenn man auch nicht mit B. Weiß⁵⁾ B. 20 f. zunächst nur allgemein als Gleichnis deutet, daß dem Menschen lediglich seine Stellung als Geschöpf vor dem Schöpfer eindrucksvoll zum Bewußtsein bringen soll, um sein anmaßendes Murren zum Schweigen zu bringen, wenn man vielmehr auch einräumt, daß der Apostel

¹⁾ Vgl. 11, 20–22.

²⁾ Es dürfte doch von einiger Verstandeslosigkeit nicht nur für den Ernst prädestinarianischen Christentums, sondern auch für die Bedeutung, welche das nach bloßer logischer Konsequenz die „Freiheit“ voraussetzende göttliche Mahnen und Warnen im Rahmen des göttlichen Wirkens selbst hat, Zeugnis geben, wenn Benischlag S. 9 zu 11, 22 (Möglichkeit des *ενοχίζου*) Calvins Deutung, daß die Auserwählten selbst die Mahnung brauchten ad domandam carnis superbiam, durch folgenden Erguß als das charakteristische Schlusergebnis einer ganz heillosen, „dämonische“ Gedanken, „Blasphemie“ (S. 48) als Konsequenz in sich bergenden Auslegung zu brandmarken sucht (S. 9): „Also das Wort Gottes erzieht die Auserwählten durch die Androhung einer Möglichkeit, die in Wahrheit keine ist, d. h. es lügt ihnen, indem es den Zweck das Mittel heiligen läßt, eine Gefahr vor, die, wie es wohl weiß, gar nicht besteht!“

³⁾ Vgl. u. S. 44 ff.

⁴⁾ S. v. Zül.; vgl. auch bei den „Nationalisten“ Ammon, Rückert, Usteri.

⁵⁾ Meyer⁹ 419 f.; vgl. auch Sanday-Headlam 251/2.

sich das Verhältniß des Menschen zu Gott unmittelbar unter diesem Bilde vorstellt und es dementisprechend direkt auf das von Pharao eben Gesagte angewandt wissen will, so wird man doch feststellen können, daß auch an dieser schroffsten Stelle von einer schöpfungsmäßigen Bestimmung zum Bösen, von der Hervorbringung der sittlichen Beschaffenheit in den Verlorenen, wie sie folgerecht die prädestinarianische Deutung feststellt¹⁾, nichts gesagt ist. Die Sünde der Menschen ist für Paulus offenbar die selbstverständliche Voraussetzung für das Handeln Gottes, das er beschreibt. Es ist ein Handeln in und mit der sündigen Menschheit.²⁾ Wer wird aus dieser Menschheit von Gott zum Heil erwählt? Das ist das Problem. So findet auch die Ausführung über Pharao ihr vollbefriedigendes Verständnis: in dieser Menschheit ist er von Gott zur Offenbarung seiner Macht bereitet. Daß die Voraussetzung nicht eigens ausgesprochen, kann nichts beweisen. Paulus hat 1, 18 ff., 5, 12 f. genügend dargelegt, wie die natürliche Menschheit das Objekt für ein Handeln Gottes geworden ist, bei dem die *οὐκ ἐκ φύσεως* den *οὐκ ἐκ νόμου* gegenüber treten. Sollen wir ihm wirklich zutrauen, daß er das *ἐκ φύσεως* und *οὐκ ἐκ νόμου* oder gar die *νόμος* nicht immer auf diesem Anschauungshintergrund betrachtet? Indes diese Beobachtung, deren Bedeutung uns noch später entgegentreten wird, könnte für die Prädestinationsfrage zunächst nur von geringer Wichtigkeit erscheinen. Für die Errettung aus dem Verderben scheint die *gemina praedestinatio* bestehen zu bleiben. Gott erwählt und verdammt, aus unergründlicher Willkür. Ob dieser Rat *infra-* oder *jurralapsarianisch* gemeint ist, ändert an der entscheidenden Tatsache nichts, daß die Menschheit allein durch diesen Rat in die zwei Klassen der Erwählten und Verworfenen geteilt wird. Aber wir haben nun in unseren Kapiteln den unwiderleglichen Beweis, daß Paulus die Sache nicht so angesehen hat. Schon 9, 22 f. deutet auf eine über-

¹⁾ Vgl. noch Rückert² II. 50, Meyer⁵ 439, Otto II. 171 f.

²⁾ Daß die richtige Anschauung, die hinter der abklingenden Bedenken Deutung des *καὶ οὐκ ἐκ νόμου* in V. 13 steht: „Widerwille, Mißfallen, Zorn ist nach der biblischen Theologie die allgemeine Stellung Gottes zum sündigen Menschengeschlecht“, die also auch bei Paulus bei dem Mangel des *ἀπαρὰ* sich auswirkt (II. 118.). Vgl. auch Sandau 252 (a righteous God would desire to exhibit the Divine power and wrath in a world of sin).

ragende Bedeutung des Gnadenrats, der das letzte Ziel bestimmt. Kap. 11 gibt die Ausführung. „Gott hat alle beschlossen in den Unglauben, damit er sich aller erbarme“ (11, 32). Das ist der Zielgedanke. Auch dem ungläubigen Israel, auf das jene Ausführungen in Kap. 9 ja abzielen, winkt noch die Aussicht auf der einstige Errettung (11, 25). Ist die Mehrheit Israels jetzt auch verstockt und deshalb in Gottesfeindschaft, so soll man doch nicht wähnen, daß sie angestoßen sind, um zu fallen 11, 11. Die Verstockung dient dem göttlichen Heilsplan, der auf das allgemeine Erbarmen angelegt ist. Wie wenig Paulus das Verstocktsein im Sinn der ewigen Verdammung faßt, zeigt er damit, daß er für seine ungläubigen Brüder betet und bei seiner Arbeit ständig das Ziel vor Augen hat, einige von ihnen zu erretten 10, 1; 11, 13 f.). Man könnte ja gegen den Schluß aus der in Kap. 11 für das ungläubige Israel eröffneten Aussicht einwenden, Kap. 11 verdanke seine Entstehung einer besonderen idealistischen Erhebung; darum könne Paulus in seinem normalen Bewußtsein sehr wohl dem Dogma von der doppelten Prädestination gehuldigt haben, wir hätten eben hier zwei sich kreuzende Gedankenreihen vor uns, von denen die pessimistische, finstere, rigorose des Prädestinarianismus die tieferen Wurzeln im theologischen Denken des Paulus habe, weshalb sie auch hier zuerst geboten werde. Dagegen wäre zunächst zu erwidern, daß die Verstockungstheorie, aus der man das Dogma entnimmt, doch auch demselben bestimmten Anlaß ihre Proklamierung verdankt, der das Sinnen des Paulus zu der erhebenden Aussicht in Kap. 11 führt. Aber auch zugestanden, daß Kap. 11 die Zeichen eines besonderen Aufschwungs an sich trägt, daß die Hoffnung für ganz Israel als Resultat der gläubigen Verfertigung in Gottes Wege einen Höhepunkt in Pauli Denken darstellt, so ist das klare Selbstbekenntnis, daß er für seine ungläubigen Brüder bete und ihre Gewinnung bei seiner Arbeit ständig vor Augen habe, ein unwiderleglicher Beweis, daß er nicht, auch nur momentan, mit Bezug auf Israel von einem göttlichen Willkürtrat gesprochen haben kann, der unwiderruflich die einen zum Verderben bestimme und den anderen aus freiem Erbarmen das Heil schenke.¹⁾

¹⁾ Jül. 292 findet die Schlußfolgerung, daß die Errettung Israels für Paulus noch im Bereich der Möglichkeit liegen müsse, weil er unaufhörlich

Dies Selbstbekenntnis sichert den weiteren Ausführungen ihre durchschlagende Beweiskraft. Sie erheben nicht nur gegen die Thesen der prädestinarianischen Exegese als solche einen energischen Protest, den dieselbe durch ihre Künsteleien in Kap. 11 eigentümlich illustriert¹⁾, sondern erweisen auch die ganze Art der Betrachtung als verkehrt.

Die prädestinarianische Exegese schaut die Aussagen des Paulus von vornherein unter einem ganz falschen Gesichtswinkel an. Kap. 11 sehen wir, daß Paulus sich mit seinen Betrachtungen auf dem Boden der Geschichte bewegt. Das gilt auch für Kap. 9 — das ja auch nur an heilsgeschichtlichen Beispielen die umstrittenen Grundsätze entwickelt —, wenn anders das Problem selbst, dem die ganze Auseinandersetzung gilt, nicht sowohl die Frage nach der ewigen Bestimmung Gottes über die einzelnen ist, als vielmehr die geschichtliche Tatsache des Unglaubens der Mehrheit Israels. Wird man auch nicht leugnen können, daß die *πρόθεσις* Gottes als solche, als Ratshluß des ewigen Gottes, für Paulus selbstverständlich ein Ewigkeitsrat ist und nicht etwa ein selbst der Geschichte angehörender Entschluß²⁾, so ist der Gegenstand doch eben deutlich eine geschichtliche Fügung. Das Problem, um das es sich handelt, läßt den Gedanken an die Entscheidung über das ewige Loß der einzelnen, den die prädestinarianische Exegese aus dogmatischen Interessen schon an den Text heranbringt, gar nicht in den Vordergrund treten. Vielleicht werden wir nunmehr auch die frühere Beobachtung, daß der Apostel bei seinen Aussagen in Kap. 9 offenbar die Tatsache der allgemeinen Sündenverlorenheit voraussetze und von dem Handeln Gottes in und mit der sündigen Menschheit rede, in ihrer vollen Bedeutung würdigen können: sie deutet ebenso wie der Gesamtzusammenhang auf den Grundfehler

darum bete, allerdings „unzart“; aber das Recht dieses Urteils ist nicht einzusehen. Das Gebet ist für Paulus doch nicht ein bloßer Gefühlsüberschwall, sondern ein klar bewußter Verkehr mit Gott; man tritt ihm wahrlich nicht zu nahe, wenn man bei ihm ein dauerndes Beten mit dem Bewußtsein der Ausgeschlossenheit des Erflehten als innerlich unmöglich empfindet.

¹⁾ Vgl. in Kürze Beyschlag S. 4 ff.

²⁾ Dies gegen Beyschlag 25, 39 f., vgl. R. Müller, Die göttliche Zuborrichtung und Erwählung nach dem Evangelium des Paulus 1892, 130 f., 35; Sanday 347.

der prädestinarianischen Exegese, den falschen dogmatischen Gesichtswinkel. Die Kritik eröffnet uns einen ganz neuen Weg der Betrachtung. Es ist der Weg, der in der neueren Exegese zu der entscheidenden Förderung des Problems geführt hat. Aber man braucht sich nur eben seine Eigenart: die (heils=geschichtliche Betrachtungsweise zum Bewußtsein gebracht zu haben, um zu begreifen, daß erst unsere Zeit ihn mit klarer Entschiedenheit hat gehen können. Der dogmatische Sinn der Alten mußte die Widerlegung der prädestinarianischen Exegese in den gleichen dogmatischen Bahnen suchen. Dadurch ist die Reaktion von vornherein am durchschlagenden Erfolg gehindert.

2.

Das Gegenbild der prädestinarianischen Auslegung ist die indeterministische. Da sie ebenso wie jene rein durch dogmatische Motive geleitet wird, so führt sie gleicherweise zu Eintragungen und Umdeutungen; dieselben sind hier fast noch stärker und gröber als dort, weil die prädestinarianische Exegese doch wenigstens von dem in ihrer Zeit nächstliegenden Gesamteindruck der Aussagen in Kap. 9 ausgeht. Das bezeichnendste Symptom der mangelnden Textgemäßheit liegt darin, daß die indeterministische Exegese die Ausführungen von Kap. 11, an denen die prädestinarianische unweigerlich scheitert, kaum besser zu würdigen vermag wie jene.

Das Prädestinationsdogma führt das ewige Geschick der Menschen zurück auf die aller Einrede spottende Willkürfestsetzung des doppelten Dekrets. Dagegen bäumt sich das sittliche Empfinden auf. Ein solches Dekret wäre eine Ungerechtigkeit, welche das sittliche Wesen Gottes aufhebt. An der blasphemischen Konsequenz, daß Gottes Wille — ob er nun die Sünde als „Grund“ der von ihm geordneten Verdammung seinerseits unmittelbar setzt, oder ob er wenigstens die Befreiung von der Sünde einem großen Teil der Menschheit versagt und ihn statt dessen tiefer in die Sünde hineinstößt — als Ursache des Bösen zu stehen kommt, verrät das Dogma seine „dämonische“ Tendenz. Gottes Entscheidung, für die der doppelte Inhalt: Erwählung und Verwerfung selbstverständliche Voraussetzung ist, kann nicht ohne Rücksicht auf das Verhalten der Menschen gefällt sein. Wenn auch natürlich von irgendwelchem

Verdienen in keiner Weise die Rede sein kann, wenn auch nach 9, 11 f. der Einfluß irgendwelcher guten oder bösen Werke auf Gottes Entscheidung ausgeschlossen bleiben muß, so erscheint doch der von Gott in seiner Allwissenheit vorausgesehene Glaube oder Unglaube bzw. die tatsächliche Empfänglichkeit oder Unempfänglichkeit als selbstverständliche Bedingung des doppelten Rates; ganz unbefangen wird dieselbe darum in die entscheidenden Stellen hineingelesen. Auch manche neuere Exegeten verraten hier nicht das geringste Bedenken. Tholuck bemerkt in seiner berühmten Erstauflage des Römerkommentars von 1824: weil das Reich Christi etwas nicht bloß den äußeren Menschen Angehendes sei wie die alttestamentliche Theokratie, so stimme die beigebrachte Analogie nur nach der negativen Seite der Unabhängigkeit der Gnade von leiblicher Abkunft oder Werken, von seiten des Positiven aus erwogen finde dagegen der Unterschied statt, daß das Reich Christi nur unter einer Bedingung an die Menschen komme, unter der, daß sie die Gnade nicht zurückstoßen.¹⁾ Später fixiert er das Resultat der ganzen Darlegung in dem charakteristischen Satz: „Nicht etwas vom Menschen Ausgehendes, sondern der göttliche Gnadenwille ist bei der Frage nach der Zugehörigkeit zum Gottesreiche das Entscheidende, — wobei die Bereitwilligkeit, ihn an sich vollziehen zu lassen, als selbstverständliche Voraussetzung an dieser Stelle nicht ausdrücklich erwähnt wird.“²⁾ Große Unbefangenheit in der Eintragung des vorausgesehenen Glaubens zeigt unter den neueren Exegeten vor allem Godet. Die Unterscheidung von *mérite* und

¹⁾ S. 365 zu B. 7; vgl. 358.

²⁾ 5. Aufl., S. 489, vgl. Beyschl. S. 12. Als bemerkenswerten Zeugen vgl. noch Hofmann, Der Schriftbeweis I². 246: der Gedanke von B. 17 f. „leidet auf die dem Evangelium widerstrebenden Israeliten die sich von selbst ergebende Anwendung, daß, wer das Heil nicht als freies Geschenk freien Gnadenwillens Gottes, also so, wie er es gibt, annehmen will, auf keinem anderen Wege dazu gelangen kann, damit aber, daß er dem Gnadenwillen Gottes widerstrebt, dem Willen Gottes, sich zu verherrlichen, nicht entgeht, sondern durch Verstockung dem Gerichte, der Machtverherrlichung Gottes „entgegengeführt wird“; 242: „denn eben auf dem Wege der Verheißung, welche Glauben fordert, und als ein freies Geschenk Gottes haben diejenigen Israeliten, welche des Segens J. Christi unteilhaftig geblieben sind, das Heil nicht empfangen wollen“ (im Kommentar fehlen entsprechende Äußerungen).

aptitude für den Heilsempfang genügt ihm zum Ausgleich mit einer Aussage wie 9, 13. In 8, 28 findet er (vermöge einer falschen Deutung des *προέγρω*) von Paulus selbst l'importance capitale de la prévision de la foi dans l'établissement du plan divin angedeutet.¹⁾ Es ist aber bezeichnend genug, daß auch er, wie entschiedener noch Philippi, der natürlich die gleiche (orthodox=lutherische!) Lösung des Problems vertritt, aber exegetisch vorsichtiger ist, das Eingeständnis macht, die dargebotene Vermittlung von göttlicher Souveränität und bedingendem menschlichen Verhalten sei von Paulus allerdings nicht direkt gegeben, sie könne nur bzw. müsse aber hinzugedacht werden.²⁾ Das Zugeständnis ist wertvoll. Man wird aber damit nicht zufrieden sein, vielmehr feststellen müssen, daß diese ganze Exegese der Tendenz des apostolischen Wortes direkt zuwiderläuft. V. 11 ist deutlich genug die göttliche Entscheidung von allem menschlichen Lebensinhalt, der sie motivieren könnte, losgelöst, indem festgestellt wird, daß sie erfolgte, bevor die beiden Brüder irgend etwas Gutes oder Böses getan hatten.³⁾ Wenn in V. 17 Pharao im Schriftwort von Gott angeredet wird: dazu habe ich dich erweckt, damit ich an dir meine Macht erzeige, so ist dadurch die Verstockung, auf die Paulus das göttliche Tun deutet, ganz klar als Ursache und nicht etwa, wie man immer wieder eindet, als Folge des Verhaltens des Pharao hingestellt. Die indeterministische Exegese kommt folgerecht zu einer völligen Umdeutung und Verbiegung der entscheidenden Begriffe. Das *ἐλεειν* muß den Gnadenerweis bezeichnen, der dem Glauben zuteil wird, das *σκληρύνειν*, wenn man es nicht gar (wie noch Beck es tut) in ein duriter tractare auflöst⁴⁾ oder noch schlimmer in ein „Zulassen“ der Verstocktheit⁵⁾, ein Strafgericht, das der Unglaube (bzw. das Gott Widerstreben) sich zuzieht.⁶⁾ Und doch ist von

¹⁾ II. 268f. vgl. auch 319 (franz. Ausg.).

²⁾ Phil.³ 429, 438 (443) vgl. für ihn u. S. 36 Anm. 3.

³⁾ Vgl. Zahn 444.

⁴⁾ Beck II 124 ff.: vgl. Carpzow, Semler, Cramer; Bengel nimmt indurat einfach als non miseretur.

⁵⁾ Orig., Mel., Grot., Koppe, Flatt aa.

⁶⁾ Vgl. Weiß 416 (richtig 415: die Selbstverhärtung in der biblischen Erzählung für Paulus Folge der Gotteswirkung, nicht Voraussetzung), 436 Anm. (der „allgemein biblische“ Verstockungsbegriff setzt „eine verkehrte Richtung und

Paulus unmißverständlich gesagt, daß das Erbarmen, der Gnaden-
erweis, wie er einem Jakob, wie er jetzt den Gläubigen aus Juden
und Heiden zuteil geworden, in der Berufung besteht (9, 12, 24).
der Berufung, durch welche der Mensch zum gläubigen Gotteskind
wird, durch die Gott dem Menschen den Glauben und darin das
Heil erschließt (vgl. 10, 14 f. 17). Und doch ist die Tatsache, durch
welche die ganze Erörterung veranlaßt wird, für die Paulus mit
dem Hinweis auf das dem Erbarmen gegenüberstehende Verstocken
(11, 7 *ἐπερώθησαν*), natürlich parallel dem *σκληρύνειν* 9, 18 die
kausale Erklärung gibt, der Unglaube Israels, in dem seine Ver-
werfung zutage zu treten scheint. Das ist die Frage, wie es mög-
lich sei, daß die nächsten Erben der Verheißung (vgl. noch 9, 4)
durch ihren Unglauben das Heil zu verscherzen scheinen.¹⁾

Die völlige Unhaltbarkeit der indeterministischen Auslegung
wird beleuchtet durch die mancherlei Abichwächungen und Um-
bildungsversuche, die sie von ihren Vertretern im neunzehnten Jahr-
hundert erfahren hat, ohne dadurch zu einer wirklich befriedigenden
Lösung werden zu können. Nach Weiß hat Paulus 14—21 zur
Niederwerfung der gegen Gottes freie Bestimmung ankämpfenden
Einwände rein abstrakt das absolute Schöpferrecht Gottes entwickelt,
um demselben in 22 f. das tatsächliche Verfahren Gottes in der
Gegenwart, das nichts von einer Anwendung jenes absoluten Rechtes
zeige, gegenüberzustellen.²⁾ Auch kann sich Weiß dem Eindruck
nicht entziehen, daß die Verwertung der biblischen Beispiele über
die wirkliche Meinung des Apostels und seine tatsächlichen Folge-
rungen hinausgehe, was sich aus seiner Auffassung und Behandlung
der alttestamentlichen Schrift erklären soll.³⁾ Solche Konzeptionen
veranschaulichen die Unsicherheit, in der sich die indeterministische

darum eine Verschuldung“ voraus), 474 (zu 11, 9 vgl. dazu u. S. 91); bei
Gobet (deutsch) 149 f. (Gottes Verst. Strafe für Selbstverleugung).

¹⁾ Natürlich ist danach nicht dem Erwählungsrat in R. 7 ff. der Inhalt
der Glaubensverleugung zu geben; er gilt für die neutestamentliche Anwendung,
die sich aus dem Problem ergibt — nur in der Anwendung kann ja auch der
„Glaube“ als Bedingung der Erwählung proklamiert werden.

²⁾ 420 f. Ebenso will Benschlag in 20 f. eine vorübergehende Annahme
der abstrakten absoluten Betrachtungsweise finden, S. 20, 57. Vgl. auch Weiss
u. S. 36 Anm. 1.

³⁾ 435 f. Anm.

Auslegung gegenüber dem Text befindet. Deutlicher aber redet noch die Umbiegung, welche man durch die Deutung der von Paulus betonten Freiheit Gottes der ganzen Auslegung hat zuteil werden lassen. Schon Tholuck fand die Freiheit in der Festsetzung der Bedingung, an welche das Heil geknüpft sei. Paulus zeige gegenüber den Ansprüchen der Juden, daß der Menich es sich gefallen lassen müsse, wenn Gott, durchaus keine Ansprüche von seiten des Menichen anerkennend, den, welcher den von Gott gemachten Bedingungen sich füge, annehme, den anderen seiner Verstockung überlasse.¹⁾ Es ist der Juden Schuld, daß sie sich der von Gott gestellten Bedingung des Glaubens an Christi Veröhnung nicht gefügt haben. Diese Tholucksche Deutung ist neuerdings vor allem von B. Weiß vertreten. Aber es ist charakteristisch, wie vorsichtig er sie äußert. Er will nur nach Analogie der sonstigen Äußerungen Pauli „vorbehalten“ wissen, daß die Freiheit des Erbarmens keine Freiheit der Willkür sein dürfe, vielmehr die Freiheit sei, mit welcher Gott festsetze, an welche Bedingung er seine Gnade knüpfen wolle.²⁾ Auf den ersten Blick hat diese Modifikation der indeterministischen Deutung ja etwas Bestechendes, zumal wenn sie, wie es bei Weiß und in etwa schon bei Tholuck³⁾ der Fall ist, für die schroffsten Äußerungen noch besondere Erklärungen bietet. Aber bei genauerer Überlegung muß nicht nur die Deutung selbst als eine Eintragung erscheinen, sie führt auch auf einen allgemeinen Einwand gegen die „arminianische“ Auslegungsweise überhaupt.

Was soll die ganze Ausführung bei indeterministischem Verständnis? Die Erklärung für Israels Heillosigkeit liegt hier einfach in seinem Unglauben, der die eigene Schuld des Volkes ist. Der Anstoß, daß es der Verheißungen verlustig gehe, erledigte sich durch die keiner weiteren Erklärung bedürftige These, daß die Verheißung nur dem geistlichen Samen Abrahams d. i. der Gemeinde des Glaubens gelte. An Kap. 4 hatte der Satz 9, 6 eine genügende Basis. Eine neue Darlegung, daß und warum nicht fleischliche Abstammung einen Anspruch auf das Verheißungserbe gibt, war durch-

¹⁾ 331 f., 370, 371 f.

²⁾ 435 Anm., 407 f. Anm. vgl. bibl. Theol. § 88 b.

³⁾ Vgl. u. S. 37 Anm. 1.

aus unnötig.¹⁾ Es ist auch gar nicht einzusehen, warum noch ausdrücklich polemisch eingeschärft werden muß, daß das ungläubige Israel, das nur einen äußeren fleischlichen Zusammenhang mit Abraham hat, keine „rechtlich zwingenden Prärogativforderungen“ gegen Gott erheben könne.²⁾ Man könnte in B. 7 ff. höchstens die negative propädeutische Anbahnung der positiven Wahrheit Kap. 4 sehen: daß fleischliche Abkunft allein keinen Anspruch auf das Erbe gewährt, zeigt schon der Anfang der Volksgeschichte.“) Aber dann wäre doch wenigstens ein Hinweis auf das positive Ziel, die These von der Glaubensgemeinde als der wahren Erbin der Verheißung zu erwarten. Statt dessen folgt die Betonung der göttlichen Freiheit mit ihren pointierten, anstößigen Sätzen. Was soll dieselbe? Der „Jude“ ist damit nicht überwunden, solange er für den Anstoß B. 6 keine runde positive Antwort bekommen; wird dieselbe nach Kap. 4 in Gedanken ergänzt, so ist die Betonung der göttlichen Freiheit überflüssig. Daß Gott die Freiheit habe, ebenso wie er einst Israel erwählt, es nun, weil es sich wider seine Führung sperre, fahren zu lassen und die Heiden, die sich der Gottesordnung des Glaubens fügen, anzunehmen¹⁾, oder erst, daß Gott das Recht zustehet, frei die Bedingungen für den Empfang seiner Gnade festzusetzen, dürfte doch ebensowenig naheliegen wie einer so lebhaften Rechtfertigung bedürftig erscheinen. Es könnte sich nur darum handeln, daß Gott ohne Grund sich nicht an die von ihm festgesetzte Ordnung halte; dieser Gedanke ist aber durch die Ausführung Kap. 4 längst erledigt. Die ganze Erörterung von B. 7 bzw. B. 10 an wäre mit

¹⁾ Die Überflüssigkeit tritt schon klar hervor bei Arminius, der die Frage von Kap. 9 dahin formuliert, *utrum verbum dei non excedat, si illi ex Judaeis sint reiecti, qui non ex fide sed ex lege iustitiam sectantur*. Als ob Paulus so ernsthaft noch mit der Möglichkeit hätte rechnen können, daß es nach Gottes Wort ein Heil ohne Glauben gäbe!

²⁾ So Beck, Versuch einer pneumatisch-hermeneutischen Entwicklung des neunten Kapitels im Brief an die Römer 1833, S. 47, 50, 77, 80, vgl. Baur, Neut. Theol. 1864, S. 185. B. vertritt zwar für Kap. 9 die absolute Erklärung, aber der erste Teil ist für ihn propädeutischer Natur, die Erklärung des Rätsels folgt Kap. 10; so ist die Berührung mit den Indeterministen nicht auffallend; vgl. weiter Feiliger 428, 432, 438, 440 f., 442; Godet 129, 163; Sanday 258, 266.

³⁾ Vgl. Sand. 239, 242.

⁴⁾ God. 160, 163; vgl. Beck II 128, auch Baur 186.

ihrer provokatorischen Betonung der göttlichen Freiheit höchst irreführend. Sie erklärt sich nur, wenn die im Unglauben selbst liegende Ausschließung vom Heil auf das göttliche Walten zurückgeführt werden soll.

Nicht genug damit, daß sie Kap. 9 das Existenzrecht raubt, bringt die indeterministische Exegese auch die Betrachtung von Kap. 11, von der aus die prädestinationische Exegese allein wirklich aus den Angeln zu heben ist, um ihre Evidenz. Daß sie auch Kap. 10 nicht wirklich gerecht zu werden vermag, werden wir später sehen. Die Hoffnung des Apostels für sein ungläubiges Volk beruht darauf, daß es von Gott selbst im Interesse seines Heilsplanes, damit das Evangelium zu den Heiden käme, in seiner Mehrheit verstockt sei. Der, der die Verstockung verhängt hat, wird sie aufheben, sobald sein Ziel, das Eingehen der Fülle der Heiden, erreicht ist; eben das Heil der Heiden, das Israels Eifersucht wecken muß, soll dazu beitragen, daß es selbst schließlich auch in dem gleichen Erbarmen die Errettung finde. Es liegt auf der Hand, daß diese Konzeption schwankend werden muß, sobald man Israels Unglauben nicht unter dem Gesichtspunkte des göttlichen Willens, der sich dadurch verwirklicht, sondern unter dem Gesichtspunkt der unbegreiflichen menschlichen Auflehnung wider Gottes Ordnung betrachtet. Woher die Hoffnung schöpfen, daß Israel auf seinem Widerstreben nicht beharrt? Für einen Unglauben, der nicht unter besonderen geschichtlichen Fügungen steht, der unbegreiflicherweise das durch die ererbte Offenbarung dargebotene Heil nicht annimmt, dürfte der Eindruck des Heils der Heiden schwerlich eine solche Wirkungskraft haben, daß sich darauf die Gewißheit der dereinstigen Überwindung gründen ließe. Es ist sehr lehrreich zu beobachten, wie aufseiten der indeterministischen Auslegung der zuversichtliche Ton des Apostels abgeschwächt wird. Carpzow und Semler nahmen das prophetische *σωθήσεται* im Sinne von *διεσται σωθῆναι*. Tholuck empfindet dies zwar als eine Entleerung, kommt aber selbst in der Reproduktion der paulinischen Gedanken im Grunde nicht über eine Möglichkeit der Bekehrung hinaus.¹⁾ Beck fühlt sich veranlaßt, im Anschluß an die Warnung 11, 20—22 auch für die

¹⁾ 459 f.; vgl. 453.

dereinst Befehrten noch die Möglichkeit des Nichtbeharrens oder Abfallens festzustellen — eine Reflexion, die sicher nicht in der Richtung der paulinischen Ausführungen liegt.¹⁾ Dalmer erklärt es für „nicht ausgesprochen, aber auch nicht ausgeschlossen, daß auch zuletzt nur ein Rest aus Israel selig wird“. ²⁾ Der Grund für solche Unsicherheit liegt deutlich in der Beurteilung des jüdischen Unglaubens. Süllicher hat dem seit alters herrschenden Verständnis klaren Ausdruck gegeben, indem er aus dem vermeintlichen Sinn des Apostels heraus feststellt: „unheilbar ist nur der bewußte Widerstand der Juden“. ³⁾ Wie sich die indeterministische Exegese die Würdigung der großen paulinischen Konzeption verbaut, ist besonders an ihrer Deutung des Begriffs *σκληρύνειν* zu beobachten. Die Verstockung erscheint als gerechte Strafe für das innere Widerstreben. Daraus ergibt sich eine einfache Theorie. Wenn der Mensch Gottes Wort und Willen hartnäckig von sich weist, so wird er zuletzt unempfänglich gemacht, und das bedeutet folgerichtig in der Anwendung auf das Glaubensproblem: er verliert nach rechtem göttlichen Verhängnis die Möglichkeit des Glaubens. ⁴⁾ Wie soll eine so verstandene Verstockung sich einordnen in einen Gnadenrat, der schließlich alle zum Glauben führen will? ⁵⁾

3.

Die indeterministische Exegese ist nach dem allen nichts weniger denn eine Überwindung der prädestinationischen. Es scheint eigentlich keines besonderen Nachweises zu bedürfen, daß die Zusammenfügung zweier verfehlter Auslegungsweisen keine richtige dritte geben kann. Dennoch verlangt dieser Weg einige Beachtung, weil er eine gewisse Wahrheit in sich enthält. Wir können diese dritte Auslegungsweise, die vor allem durch de Wette und Meyer ausgebildet

¹⁾ 185.

²⁾ Die Erwählung Israels nach der Heilsverkündigung des Apostels Paulus 1894, S. 118. ³⁾ 294.

⁴⁾ Vgl. z. B. Godet zu 9, 18. In der konsequenten Durchführung des Gedankens ist man aus begreiflichen Gründen allerdings meist zurückhaltend.

⁵⁾ Vgl. auch Benjchlag 16, der aber selbst die Anschauung in überraschender Deutlichkeit verarbeitet vgl. 64: die vergeltende Gerechtigkeit straft die Unempfänglichkeit des Menschenherzens mit immer höherer Steigerung derselben, 68: Gott treibt das vorhandene Böse zur selbstgerichtlichen Entwicklung und Vollendung.

ist, aber auch heute noch Einfluß ausübt, kurz charakterisieren als die Theorie der doppelten Betrachtung. Man darf, so sagt die Theorie, weder die absolute, transzendente, theologische Ausführung in Kap. 9, die überall nur Gottes Willen als alleinige Ursache findet, noch auch die pragmatisch-anthropologisch-ethische Betrachtung von Kap. 10, welche die Schuld in den Juden sucht, irgendwie im Interesse des Ausgleichs verwechseln. Der Apostel ist eben gerade „so gut wie wir alle an die beiden einander aufzuheben scheinenden Ansichten von der göttlichen Machtvollkommenheit und der menschlichen Freiheit gebunden und somit genötigt das eine und das andere Mal einseitig zu sein“. ¹⁾ Diese Betrachtung ermöglicht es, die schroffen Aussagen von Kap. 9 unbeschadet der späteren Ausführungen anzuerkennen. Sie hat deshalb um ein unbefangenes Verständnis sich entschiedene Verdienste erwerben können. Und doch ist sie deutlich alles andere als eine wirkliche Lösung des Problems. Zunächst haften ihr unverkennbar doch noch die Schranken der beiden alten Auslegungen an, insofern sie eben durch ihr Prinzip in Kap. 9 zu einer Fortführung der prädestinarianischen Überreibungen gedrängt wird und durch die entsprechende einseitige Betonung der Freiheit in Kap. 10 ähnlich wie die indeterministische Auslegung die Basis für die Betrachtung Kap. 11 schwankend macht. Aber auch die Theorie als solche, durch welche die beiden konträren Betrachtungen zusammengekniet werden sollen, ist sichtlich ein Fehlgriff. Zwar ist es allzu billig, sie damit widerlegen zu wollen, daß Paulus sich des Widerspruches der beiden Betrachtungen notwendig hätte bewußt werden müssen ²⁾, und man wird ihr vollends nicht gerecht, wenn man sie durch die Zurückführung auf eine Göttliches und Menschliches vermischende und darum auch das Böse aus Gott ableitende pantheistische Weltanschauung glaubt abtun zu können. ³⁾ Solche Einwände können nur dazu dienen, auf das Wahrheitsmoment der Theorie hinzu-

¹⁾ De Wette³ 128 f.; vgl. Meyer ausführlich bei Weiß 432 ff.; vgl. auch Beck u. Baur o. S. 21 Anm. 2. In weiterem Rahmen die Theorie bei Pfleiderer, Paulinismus² 263 ff. Die Gegenüberstellung der beiden Betrachtungen auch neuerdings bei Holtmann, Neutest. Theol. II. 171, Feine, Neutest. Theol. 328.

²⁾ Vgl. Weiß 435, God. 168 f.

³⁾ R. Müller 116.

führen. Sie konstatiert nicht ohne Grund an der Ausführung in Kap. 9 eine abstrakte Färbung, die sie als eine vorläufige, vorbereitende Darlegung charakterisiert, und weist dadurch auf ein neues wertvolles Auslegungsprinzip¹⁾ und auf die Aufgabe eines organischen Verständnisses des inneren Zusammenhanges der Kapitel; sie bringt zweitens mit gutem Recht, wenn auch in verfehlter Weise, die Tatsache zur Geltung, daß Paulus in seinem Zeugnis die große Paradoxie und Antinomie der Freiheit bestehen läßt²⁾, indem er unbefangen die menschliche Verantwortlichkeit betont und dabei doch den menschlichen Willen in seinem Leben von höheren Gewalten d. h. leßthin von Gottes Willen abhängig denkt. Allein die parallele Gegenüberstellung von göttlicher und menschlicher Freiheit ist allerdings unwahr, da sie nicht nur Gottes „absolut freien“ Willen in seiner abstrakten Isolierung als Willkürwille zu fassen drängt und dabei zugleich durch die abstrakte Betonung seiner Allwirksamkeit in eine gefährliche Verbindung mit dem Bösen bringt³⁾, sondern vor allem auch die Abhängigkeit des menschlichen Willens vom göttlichen, die höchstens von einer Selbstständigkeit des Widerstrebens zu reden gestattet, verwischt. Paulus denkt auch gar nicht daran, eine solche parallele Betrachtung zu proklamieren. Der Übergang zum zweiten Teil 9, 30 verrät nicht das mindeste davon, daß nun eine ergänzende Parallelbetrachtung folgen soll, läßt vielmehr nur eine Darlegung des Tatbestandes unter Voraussetzung der gegebenen Ausführungen erwarten.⁴⁾ Vergebens sucht man auch im zweiten Teil nach Aussprüchen, die in einer der Betonung der göttlichen Freiheit in Kap. 9 entsprechenden Weise die menschliche Freiheit als Ursache des beklagenswerten Unglaubens der Juden herausstellten.⁵⁾ Dagegen wird 11, 7 ff. der Unglaube der Mehrheit Israels ganz deutlich auf göttliche Wirkung zurückgeführt.⁶⁾ Überhaupt lehnt sich das elfte Kapitel mit seiner Beseuch-

¹⁾ S. u. S. (35) 36 ff.

²⁾ Vgl. auch Lietzmann u. S. 59 Anm. 1 u. diese Arbeit v. S. 12. Die Verantwortlichkeit wurzelt in der Freiheit des Widerstrebens vgl. u. S. 102 f.

³⁾ Vgl. Beshlag 21.

⁴⁾ Vgl. näher u. S. 42 f.

⁵⁾ Vgl. zu Teil 2 u. S. 44 ff.

⁶⁾ Vgl. auch 11, 32; Beshlag 16 verweist noch auf die Parallele II. Kor. 3, 13—16.

tung des geschichtsmächtigen Waltens Gottes an Kap. 9 an, ohne darum die menschliche Verantwortlichkeit fahren zu lassen (s. bes. 19—22). Wie eine direkte Widerlegung aber des Satzes von der ausschließenden formalen Gegenjählichkeit der beiden Betrachtungen, die nur parallel einander gegenübergestellt werden könnten, gibt sich eine Ausführung wie 11, 23, wo Paulus in einem Atemzug, mit kausaler Verknüpfung der beiden Ursachen, die Wiederaufnahme Israels als Folge des Aufhörens seines Unglaubens und als Wirkung von Gottes Allmacht erklärt.¹⁾

4.

Auch die Theorie der doppelten Betrachtung bietet keine Lösung. Sie bleibt zu sehr in den Bahnen der altdogmatischen Auslegung. Nur ein völlig neuer Gesichtspunkt kann weiterhelfen. Die Kritik der prädestinarianischen Exegese hat schon darauf hingeführt. Wir müssen den Charakter des Problems ins Auge fassen. Es handelt sich nicht um die dogmatische Frage nach der Begründung des verschiedenen Geschicks der einzelnen in Gottes ewigem Rat, sondern um das heilsgeschichtliche Problem des Unglaubens Israels, wie es in einer geschichtsphilosophischen Betrachtung Kap. 11 seine Lösung findet. Die prädestinarianische Exegese in Kap. 9 läßt sich auch von Kap. 10 und 11 aus so lange nicht entwurzeln, als man Kap. 9 nicht in die Gesamterörterung, wie sie Kap. 11 deutlich ihren Gegenstand und ihren Charakter verrät, organisch einfügt. Der Schlüssel zum Verständnis liegt in dem richtigen Gesichtspunkt für die Deutung der Aussagen, wie er sich vor allem aus

¹⁾ καὶ οὗτοι δέ, ἐὰν μὴ ἐπιστρέψωσιν τῇ ἀπιστίᾳ, ἐνκεντροιθήσονται. *Israel's jaq totu o pros auton enzentrouai autois.* Natürlich kann die Nachwirkung nicht darin bestehen, daß Gott, wenn die Juden selbst sich bekehren, d. h. in die Glaubensgemeinde eingehen, sie nun auch wirklich aufnimmt, sie besucht vielmehr in der Überwindung des Unglaubens. Daß das Nichtbeharren im Unglauben gleichwohl als von den Menschen zu erfüllende Bedingung hingestellt wird, entspricht der Paradoxie der Freiheit, wie sie im natürlichen sittlichen Verantwortlichkeitsbewußtsein gegeben ist, und der durch sie bedingten Art des göttlichen Wirkens, das von dem menschlichen Widerstreben ausgeht. Gerade in der unmittelbaren Zusammenfassung der beiden Betrachtungen tritt die Paradoxie der Freiheit in ihrer ursprünglichen Gestalt hervor. Vgl. auch Phil. 2, 12 f. (Beyschl. 23 f.).

Kap. 11 ergibt. Es ist der Gesichtspunkt des heilsgeschichtlichen Verständnisses.

Durch die Wahl der Beispiele ist dieser Gesichtspunkt selbst in Kap. 9 nahe genug gelegt, um auch im Zeitalter der dogmatischen Exegese sich schon aufzudrängen, wenn er auch begreiflicherweise erst im historischen Jahrhundert zu einer selbständigen neuen Methode verarbeitet ist. Schon in der orthodox-lutherischen Exegese finden wir die These vertreten, die drei Kapitel handelten nicht *directe* vel *de aeterna praedestinatione salvandorum vel de reprobatione aeterna damnatorum*, sed *de reiectione temporali Judaeorum a gratia privilegioque Dei, quod habebant prae gentilibus in hoc saeculo: et de receptione gentilium in Dei peculium loco Judaeorum*.¹⁾ Nach Bengel handelt B. 13 nicht vom status spiritualis der beiden Brüder, sondern vom externus status. In der älteren historisch-kritischen Auslegung spielt diese Auslegung eine entscheidende Rolle.²⁾ Durch Beck bekommt sie dann eine geschlossenere prinzipielle Gestaltung in der These, daß das ἐκλέγεσθαι innerzeitlich als „das göttliche Auswählen in seinem ganzen Entwicklungsgange, wie es sich durch die Zeit und das Einzelleben hindurchbewegt durch Berufung, Befähigung und Begabung,“ zu verstehen sei.³⁾ Dem Tübinger Schriftforscher tritt der Erlanger Bahnbrecher einer heilsgeschichtlichen Theologie zur Seite. In der Hofmannschen Schule gilt es vom Führer⁴⁾ her als ausgemacht⁵⁾, daß Paulus in Kap. 9 nicht von der ewigen Prädestination, sondern von einem geschichtlichen Walten, einer innerzeitlichen Prädestination

¹⁾ Balduin, Kommentar, Frankf. 1655, S. 170; vgl. Müller S. 129. Es verdient Erwähnung, daß Luther nach seinem neuentdeckten Kommentar (f. Zifer II. 228 f.) gar daran gedacht hat, das Pharaobeispiel auf die Verwendung des Königs im Dienst des göttlichen Heilsplanes zu beschränken, wie Beck II. 122 (allerdings 230 die gewöhnliche Auffassung).

²⁾ Reiche (II. 294, 301) führt sich im Blick auf Ausleger wie Roesselt, Morus, Koppe, Eckermann, Tholuc veranlaßt darzutun, wie man der prädestinarianischen Theorie durch den Hinweis auf die rein geschichtliche Bedeutung des Gottesrates in den Beispielen (bes. 9, 12) nicht entgehe, vgl. u. S. 39 Anm. 3.

³⁾ a. a. O. 37 (34 f., 38, 64, 69 ff.); vgl. Beyschl. 26 f. Anm.

⁴⁾ Vgl. Schriftbew. I². 255 f. (Komm. 376 ff. die ganze Betrachtung).

⁵⁾ Vgl. Luthardt (Strack-Zoefler²) 498, 500 f., 502, 511 f., 514 f., 517; Goebel 322—324.

rede, deren zentrales Objekt die Völker sind.¹⁾ So hat mit der ihm eigenen zwingenden Dialektik neuesten Theod. Zahn die heilsgeschichtliche Auslegung in Kap. 9 höchst eindrucksvoll geltend gemacht.²⁾ In programmatischer Weise aber ist die neue Auslegungsmethode vor allem durch Benichlag proklamiert. Es ist der Grundfehler der traditionellen Exegese nach Benichlag, daß sie, indem sie von vornherein mit dem Augustinischen Problem, der dogmatischen Frage nach dem decretum absolutum oder conditionatum an die Ausführung herantritt, einen vorzeitlichen Rat Gottes über das ewige Heil oder Unheil der einzelnen darin findet. Aus dem elften Kapitel gehe mit vollkommener Klarheit hervor, daß in der ganzen Abhandlung von einem Verhalten Gottes die Rede sei, das in der Zeit, in der Geschichte seine Ursachen wie seine Wirkungen habe, nicht von „einem überzeitlichen, sondern einem innergeschichtlichen, weltregimentlichen Tun Gottes“: „Damit ist der einfache Schlüssel zu allen Schwierigkeiten des neunten Kapitels gefunden.“³⁾ Die Beispiele, vor allem natürlich das des ungläubigen Judentums selbst, das das Thema stellt, geben Anlaß, den exegetischen Grundsatz zu einer großzügigen Konzeption des weltregimentlichen Handelns Gottes zu entwickeln, die unmittelbar aus der Auslegung zu erwachsen scheint. Der Weltregent, so führt Benichlag⁴⁾ zu 9, 20 f. aus, stellt eines jeden individuelle Anlage, geschichtlichen Ort, Entwicklung, bedingende Lebensumstände usw. fest und prägt ihn so an seinem Teile zu derjenigen geschichtlichen Erscheinung aus, die er wird. Die Art aber, wie er mit seinen Geschöpfen handelt, bestimmt sich dadurch, daß er ihre Freiheit achtet. „Denn die Geschichte ist das Gebiet der menschlichen Freiheit, und ein Handeln Gottes auf geschichtlichem Gebiet daher selbstverständlich ein Operieren mit freien

¹⁾ S. bes. Zahn 437, 511, 520; vgl. Hofm. Schriftbew. 218 ff., 257 ff.; Wäggen Gesch. der neut. Tiftenb. II. 352 (Hofm. 169 bestimmt hiernach überhaupt die „geschichtliche“ Auslegung: sie blickt nur auf die Menschengruppen).

²⁾ 446 f., 452; zur Begründung vgl. 452: Das *οὐκ ἐκείνῳ* könne nicht eine Einwirkung Gottes bezeichnen, durch welche der Mensch zur Aneignung des Heiles Gottes unfähig werde, da dem Pharao doch nie das Heil angeboten sei! Unbestreitbar, aber dahinter verbirgt sich das Zentralproblem der „geschichtlichen“ Prädestination, die den Pharao von vornherein ausgeschlossen hat, vgl. u. S. 33.

³⁾ 26 (24—26).

⁴⁾ 56.

Faktoren, — „selbstverständlich“ mindestens innerhalb der biblischen Weltanschauung, die der Apostel doch teilt, und in der . . . nichts fester steht, als daß das Böse die Schuld, die freie Tat des Menschen ist.“¹⁾ Akte eines solchen Handelns sind das langmütige, auf die Buße hoffende Zuwarten wie die Verhängung des Verstockungsgerichtes als Strafe für (hartnäckige) Unempfänglichkeit. Das Ziel dieses Handelns ist der Triumph der Liebe, die nicht zufrieden damit, daß nach dem Gesetz des heiligen Liebeswillens der menschlichen Freiheit in ihrem Verhalten stets wird, was ihr gebührt — der Empfänglichkeit die Begnadigung, der Unempfänglichkeit die Verstockung —, auch die Unempfänglichkeit innerlich zu überwinden strebt.²⁾ Allein von diesem weltregimentlichen Handeln Gottes, das die Geschichte füllt, sei in Röm. 9—11 die Rede.

Es bedarf keines längeren Nachweises, daß diese geschichtliche Auslegung einen gewaltigen Fortschritt des Verständnisses bedeutet. Sie hat der rechten Würdigung der Kapitel die Bahn gebrochen. Nachdem der Gesichtspunkt einmal in voller Klarheit enthüllt ist, läßt er sich nicht mehr beiseite schieben.³⁾ Und doch ist es kaum zufällig, daß Forscher wie Weiß, Kühn, Godet, Züllicher sich nicht haben entschließen können, ihn für das strittige neunte Kapitel aufzunehmen. Die Durchführung zeigt hier zu deutliche Schranken. Einzelne Worte sowohl wie die ganze Verhandlung erwecken immer neues Mißtrauen wider den abschließenden Charakter der Lösung. Der springende Punkt liegt sichtlich in der Frage: zeitliches oder ewiges Geschick. Die Ewigkeit oder Vorzeitlichkeit des Ratschlusses selbst, die Beyschlag mit zweifelhaftem Recht durch den geschichtlichen Inhalt ausgeschlossen finden will⁴⁾, wird für Paulus schwerlich ein solches Problem gewesen sein, wie sie es für Beyschlag zu sein scheint, er hat schwerlich sonderlich darüber reflektiert, ob der Rat Gottes über Jakob, Pharao, das verstockte Israel überzeitlich oder innergeschichtlich war. Die These, an welche der Widerstand sich heftet, ist die, daß Paulus hier nicht von dem ewigen Geschick, sondern bloß von der geschichtlichen Stellung rede. Sollte die *ἀπόκλεια* B. 22 wirklich bloß auf das Gericht des geschichtlichen

¹⁾ 51. ²⁾ 75.

³⁾ Vgl. die Anerkennung bei Sanday 341 (258); Feine, Theol. 333.

⁴⁾ Vgl. o. S. 15 Anm. 2.

Unterganges sich beziehen, wie Benischlag und Goebel¹⁾ zuversichtlich behaupten? Darf man wirklich sagen, daß es sich bei der ganzen Erörterung nicht um die persönliche Seligkeit handele?²⁾ Darf man von den Beispielen einen Schluß ziehen auf den Gegenstand des Problems? Die Beispiele können doch, wie schon Reiche treffend den damaligen Vertretern der bloß geschichtlichen Fassung entgegengehalten hat³⁾, allein das „Wie?“ des göttlichen Rates veranschaulichen wollen; sein Objekt ergibt sich aus dem Problem der ganzen Erörterung. In ihrem Rahmen droht die schon erschütterte heilsgeschichtliche Auslegung vollends ihren Eindruck zu verlieren. Paulus, so sagt man, redet nur von der geschichtlichen Stellung, nicht von dem ewigen Geschick. Für sie erweist er Gottes unbedingte Freiheit. Als ob es sich bei dem Anstoß, den er zu überwinden hat, nur um die geschichtliche Führung Israels handelte! Es ist charakteristisch, daß Benischlag die Sache gelegentlich so darstellt.⁴⁾ Das ist von seiner Deutung des neunten Kapitels folgerichtig. Nur so hat der Nachweis, daß Gott auch sonst in der heilsgeschichtlichen Führung seine volle Freiheit sich wahre, Beweis kraft. Aber man fragt verwundert: bedurfte das Problem des Unglaubens Israels in diesem Fall eines so ernstern Ringens um seine Lösung? Wäre der Schmerz des Apostels natürlich, wenn nicht das scheinbar unentriinnbare Geschick ewiger Verlorenheit vor seiner Seele stünde?⁵⁾ Ist seine Beweisführung so überhaupt ver-

¹⁾ Benischl. 60; Goeb. 324. Es ist verständlich, daß Forscher wie Hofm., Zahn, Weiß durch die Fassung: reiß für das Verderben den Anstoß beiseite zu schieben streben.

²⁾ Vgl. Zahn 452.

³⁾ 294 (f. v. S. 27 Anm. 2); vgl. 321: „aus den Erklärungen des Ap. sowohl als aus dem tiefen Mitleidsgeföhle, welches diesen Abschnitt durchdringt, sieht man, daß er die Unseligkeit stets im Gefolge der Ausschließung aus der Gemeinde Christi erblickte.“ Vgl. übrigens schon Luther in *De servo arbitrio* (Erl. Ausg., Opp. var. arg. VII. 273 ff.) gegen Erasmus.

⁴⁾ S. 38 zu B. 12.

⁵⁾ Wenn es sich nur um die vorübergehende geschichtliche Ausschließung Israels vom Gottesreich handelte, so läge die Sache ja von vornherein so, wie in der endgültigen Lösung: Israel jetzt ungläubig, aber schließlich doch wieder angenommen! Es wird dann schlechterdings unverständlich, wie Paulus jetzt sein unablässiges Leid betonen kann, während er am Schlusse in den jubelnden Lobpreis Gottes ausbricht.

ständig? Wenn der Anstoß von vornherein seine Lösung darin fände, daß der augenblickliche Unglaube nur Israels geschichtliche Stellung zum Reich bestimme, so wäre die Betonung der Freiheit Gottes nur irreführend. Der entscheidende Gedanke: es handelt sich bei allem dem gar nicht um das ewige Geschick, wäre ganz verhüllt. So wie Paulus wirklich vorgeht, steht das Problem der ewigen Verlorenheit des ungläubigen Israel über dem ganzen neunten Kapitel. Die Sache, um die es sich dabei handelt, ist die (scheinbare) Ausgeschlossenheit Israels vom Heil. Dadurch bekommen auch alle Folgerungen über das göttliche Erbarmen und Verstocken ihre Stimmung. Die Gedanken sind ständig gerichtet auf den Willen Gottes, bei dem allein die Teilnahme an seinem Heile steht, jenseits von allem menschlichen Wollen und Laufen. Die Freiheit dieses Willens dem Menschen so ins Bewußtsein zu treiben, daß er unter Verzicht auf alle Widerreden sich einfach demütig darunter beugt, ist die Aufgabe der Beispiele. Die Reflexion darauf, daß sie durchgehend nur die geschichtliche Stellung der Objekte des göttlichen Waltens betreffen, liegt dem Zusammenhang völlig fern.

Das Mißtrauen und die Skepsis, welche die „überspannte“ Durchführung des Prinzips der geschichtlichen Auslegung besonders durch Beshlag auch bei solchen erweckt hat, die sich dem Recht der Grundtendenz nicht haben entziehen können¹⁾, ist also völlig berechtigt. Die Kritik wird bestätigt auch durch den Eindruck einer gewissen Unsicherheit, den man selbst bei Beshlag empfängt. Denn auf eine solche möchte es doch zurückweisen, wenn B. zur Motivierung der Aussagen über Pharao das persönliche Verhalten desselben heranzieht und sich ganz in der Weise der indeterministischen Exegese bemüht, der Freiheit bei der Aussage über das Borneswalten ihren Spielraum zu sichern. Schon der Ausdruck: Bornesgefäße, so hören wir, setze die (fortdauernde) menschliche Freiheit voraus, da Gott doch nicht zürnen könne über das, was er selbst, was er allein heraufgeführt habe, ebenso die Absicht der göttlichen Langmut, die doch nur als ein Fristgeben zur Buße verstanden werden könne.²⁾ Stichhaltig sind diese Argumente nicht. Der Ausdruck „Bornes=

¹⁾ Vgl. R. Müller 130 f.; Sanday 266.

²⁾ S. 62; vgl. Weiß 423; Bengel z. B. 22; Thol. 393.

gefäße“ erklärt sich genugsam daraus, daß Paulus von dem Handeln Gottes mit der sündigen, unter dem Zorne stehenden Menschheit redet; die göttliche Absicht auf die Buße der Zornesgefäße ist eingetragen¹⁾ und steht im Widerspruch mit der klaren Aussage, daß Gott bei seinem langmütigen Tragen die schließliche Erweilung seines Zornes und seiner Macht im Auge gehabt. Daß das Alte Testament von einer Selbstverstockung Pharao's redet, kann natürlich für Paulus nichts beweisen, der in dem „sich verstocken“ eben eine Wirkung Gottes und nicht, wie man eilends konstruiert, den Grund seines Verstockens erblicken wird.²⁾ Je weniger der Text derartige Reflexionen über die menschliche Freiheit, die durch ihr Verhalten Gottes Walten motiviere, nahelegt, desto charakteristischer sind sie für die Tendenz des Exegeten. Die Gesamtkonzeption von dem göttlichen Weltregiment, die Benichlag aus den paulinischen Ausführungen hervormachen läßt, gewährt der menschlichen Freiheit einen weiten Spielraum. Das göttliche Walten erscheint bei der Entwicklung seiner immanenten Gesetzmäßigkeit wesentlich als Reaktion gegen die verschiedene Betätigung der menschlichen Freiheit.³⁾ Erst Kap. 11 gibt Gelegenheit, die überragende Bedeutung des göttlichen Waltens, das nicht nur durch die Bestimmung der geschichtlichen Stellung der menschlichen Freiheit für ihre „Reaktion“ gegen Gottes Willen die konkreten Bedingungen gibt, sondern auch das menschliche Widerstreben, die Verstockung, durch besondere Führungen noch zu überwinden weiß, zur Geltung zu bringen. Das dogmatische Recht dieser Konzeption unterliegt hier nicht unserer Prüfung. Die starke Betonung der menschlichen Freiheit hat in anderen Gedankengängen des Paulus eine sichere Basis — man erinnere sich, daß Paulus unbeschadet der optimistischen Zukunftsaussicht Röm. 11 von einer durch Beharren in der Sünde dem Gericht verfallenden Menschheit weiß! Röm. 9 aber läuft die Betonung dieser Freiheit sicher der Tendenz der paulinischen Aussagen stracks zuwider. Wir werden uns die Eintragung nur erklären aus dem Gefühl, daß die These von der bloß innergeschichtlichen Bedeutung des hier besprochenen Handelns Gottes das Problem der Verse nicht löst.

¹⁾ S. auch Zahn 458.

²⁾ So auch Weiß 415.

³⁾ Vgl. 72—75 (bes. 74) zu Kap. 10; auch schon 37, 52, 67 f., 69.

Es bedarf auch keiner langen Überlegung, um darüber sich klar zu werden, daß das Prinzip der heilsgeschichtlichen Deutung den Anstoß an der Freiheit der göttlichen Bestimmung über das Geschick der Menschen nicht beseitigt. Das Problem der Prädestination tritt uns hier nur in neuer Gestalt entgegen. Gerade die Erkenntnis von der geschichtlichen Bedingtheit des Heils führt darauf hin. Das ist neuerdings treffend von Jülicher in seiner Erörterung des Problems herausgestellt worden. Jülicher versteht im Anschluß an Kap. 11 das Walten Gottes, dessen Endziel die einheitliche aus Juden und Heiden zusammengesetzte gläubige Menschheit ist, von dem Handeln Gottes mit den Völkern, den nationalen Einheiten. Das stimmt ganz zu der These von Hofmann und Zahn, daß die Erwählung sich auf das Volk als Ganzes, nicht seine einzelnen Glieder beziehe.¹⁾ Durch diese Fassung des Gnadenrates ist für die einzelnen, die zum allerkleinsten Teil den endgültig erretteten nationalen Einheiten angehören, das Problem der Prädestination in aller Schärfe gestellt. Die Aussicht auf endgültige Errettung winkt nicht den einzelnen, sondern nur den Völkern. Die einzelnen sind von dem Gnadenrat nicht umfaßt. Ihr Los ist durch ihre geschichtliche Stellung entschieden. So drängt sich gerade für den geschichtlichen Verlauf der Heilsgeschichte das Dogma von der unergründlichen Freiheit des göttlichen Verwerfungsrates auf.²⁾ Man kann diese Erwägungen, die das Zentralproblem der „geschichtlichen“ Prädestination herausstellen, schwerlich damit abweisen, daß man bemerkt, Paulus erwarte die Vollendung der Weltgeschichte noch in seiner Generation; die Masse der einzelnen, an denen der Verstockungswille sich betätige, falle also für ihn wenigstens soweit mit dem am Schluß erretteten Gesamtisrael zusammen, daß ihr Geschick nicht als Problem empfunden werden könne.³⁾ Diese Auskunft würde gerade für die Beispiele von Kap. 9, die uns auf den Boden der alttestamentlichen Heilsgeschichte führen, nichts erreichen. Forscher wie Hofmann und Zahn haben denn auch ohne Umschweife das ewige Verderben als Konsequenz der ge-

¹⁾ Vgl. o. S. 28; auch Bepjchl. 79 f.

²⁾ Vgl. Jül. 301 f.; auch Feine 333.

³⁾ S. Bepjchl. 81; Holzm. 174.

geschichtlichen Verwerfung anerkannt.¹⁾ Ein unwillkürliches Empfinden für den Scheincharakter der Lösung, die man im Prinzip der geschichtlichen Auslegung für das Prädestinationsproblem von Kap. 9 gefunden zu haben meint, verrät sich auch sonst in einer gewissen Unsicherheit bei der Formulierung der These. So lesen wir z. B. bei Goebel: durch das geschichtliche Strafgericht wird „die Entscheidung des jüngsten Gerichtes über das ewige Schicksal der einzelnen nicht schlechthin präjudiziert“.²⁾ Sollie Paulus wirklich, wenn auch nur vorübergehend und nur instinktiv, in dieser Theorie, die genau betrachtet das Problem gerade in der Schroffheit der Wirklichkeit heraustreten läßt, die Veruhigung gegenüber dem Anstoß und das Recht für seine schroffen Theien gesucht haben?

Die heilsgeschichtliche Auslegung erscheint immer weniger geeignet, das Problem von Kap. 9 zu lösen. Je länger man darüber nachsinnt, desto mehr wächst die Unsicherheit. Man lehnt sich fast nach der klaren prädestinarianischen Exegese, wie sie von Kuhl³⁾ und Jülicher ja für das Verständnis von Kap. 9 wieder proklamiert wird. Und doch hat die heilsgeschichtliche Deutung in den zwei Tatsachen, daß einmal Kap. 9 auf den Boden der Heilsgeschichte führt, zweitens auch Kap. 11 das ganze Problem als geschichtliches Problem behandelt und die prädestinarianische Exegese in Kap. 9 eben damit ausschließt, ein unerschütterliches Fundament. Die Aufgabe kann nur die sein, sie von den ihr anhaftenden Schranken zu befreien. Mit dem Protest wider die „überspannte“ Durchführung⁴⁾ ist es nicht getan. Warum verfehlt die Methode bei Benichlag ihr

¹⁾ Hofm. Schriftbew. I². 255: Gottes Wille, wozu ein Mensch ihm dienen solle, ist immer früher, als der Ungehorsam, durch welchen derselbe seinem Geschiede verfällt. „Gott schließt ihn mit der Bestimmung, daß er verloren gehe. Aber dies ist ein geschichtliches Tun Gottes, und nicht Vollzug eines diesen einzelnen und sein Geschid zum Inhalte habenden ewigen Ratichlusses“; vgl. Zahn 456 (gewisse Menschen müssen „dem weltregierenden Willen Gottes zu ihrem Verderben als willenlose Werkzeuge dienen“), 458.

²⁾ 324; vgl. noch Luthardt 511 („das vorderste Interesse“ hat die geschichtliche Frage, „nicht an erster Stelle die Frage des ewigen Geschicks der einzelnen“), auch 515.

³⁾ S. u. S. 39 f.

⁴⁾ Vgl. Müller, Sanday u. S. 31 Anm. 1.

Ziel? Wir fragen nach dem Grundfehler seiner Exegese. Beshlag hat selbst wider die überkommenen Auslegungsweisen den gemeinsamen Vorwurf erhoben, daß sie die Ausführungen des Apostels zu dogmatisch nähmen, indem sie einen unmittelbaren Beitrag zur Dogmatik davon erwarteten. Man wird urteilen dürfen, daß Beshlag sich in der Auslegung von Kap. 9 vom dogmatischen Bann selbst noch nicht frei gemacht hat. Er hat zwar das dogmatische Problem beiseite geschoben — so energisch, daß der Zusammenhang von Kap. 9 mit dem Grundproblem völlig erschüttert ist —, aber er hat die dogmatische Betrachtungsweise, eben indem er die Ausführungen auf das weltregimentliche Handeln Gottes bezog, beibehalten. Es ist charakteristisch, daß er seine ganze Anschauung wesentlich im Anschluß an Kap. 9 entwickelt. Darin verrät sich die Auffassung der Sätze. Sie müssen die ganze Wahrheit irgendwie in sich enthalten; sie werden, so wie sie dastehen, als erschöpfende, dogmatisch korrekte Darlegung der Wahrheit betrachtet, d. h. sie erscheinen durchaus als dogmatische Sätze. Durch diese Grundauffassung der Worte des Paulus wird die Reaktion der heilsgeschichtlichen Deutung in falsche Bahnen gedrängt. Die „dogmatische“ Betrachtung hält sie noch unter ihrem Bann und bringt sie dadurch zum Scheitern. Das ganze Bestreben ist darauf gerichtet, dogmatisch unanfechtbare Aussagen zu erhalten. Bei der Beziehung auf den ewigen Rat Gottes über das ewige Geschick der einzelnen müssen die Sätze des Paulus lebhaften Widerspruch hervorrufen. Also bezieht man sie auf das heilsgeschichtliche Walten, wie sie es selbst durch ihren Zusammenhang nahelegen. Durch den Gegensatz scheint die Einführung eines „nur“ motiviert: Paulus redet nicht von dem ewigen Geschick, sondern „nur“ von der geschichtlichen Stellung. Dieses „nur“ sichert den schroffen Worten ihre Unanständigkeit. Aber eben gegen dieses „nur“ erheben sich die Bedenken; es droht, wie wir gesehen, das ganze Prinzip zu kompromittieren. Auch die Vertreter der heilsgeschichtlichen Auslegung scheinen die Bedenklichkeit zu empfinden, indem sie wie Beshlag¹⁾ durch Aufnahme indeterministischer Eintragungen die Sätze auch für den Fall unanständig zu machen streben, daß es sich doch

¹⁾ S. o. S. 31 f.; vgl. auch Goebel 323 f., 327, 335.

in der geschichtlichen Stellung um das ewige Geschick handelt. Dieses „nur“ muß aus dem Spiele bleiben. Freilich verlieren die Sätze dadurch ihre dogmatische Bestimmtheit. Das Problem des ewigen Geschickes steht über der ganzen Erörterung. Aber man darf ebensowenig sagen, daß die Sätze unmittelbar darauf zu beziehen seien, als auch, daß sie nichts damit zu tun hätten. Auf diesem wie auf jenem Wege gelangt man in unauflösbare Schwierigkeiten. Man darf die Ausführungen eben nicht unter dogmatischem Gesichtspunkt betrachten, wie das auch Beyschlag noch tut; sie tragen vorbereitenden Charakter, sie stellen sich als praktisches Glaubenszeugniß dar, dem man nicht beikommt mit scharfen begrifflichen Alternativen, das seine Wahrheit vor einem anderen Forum erweist als dem der dogmatischen Theorie. So finden die ichroffen Worte B. 20 f. ihre volle Erklärung, sie dienen der „dogmatischen“ Lösung des Problems, indem sie selbst nicht „dogmatisch“ verstanden sein wollen. Es ist die Bedeutung eines bislang noch nicht gewürdigten Auslegungsprinzips, daß es auf diese Besonderheit der Ausführungen von Kap. 9 hinweist und dadurch die heilsgeschichtliche Auslegung, die gegenüber der Gesamterörterung die kongeniale Auslegungsweise bleibt, fruchtbar macht.

5.

Wir können dies letzte Prinzip kurz bezeichnen als das Prinzip des praktisch aktuellen Verständnisses von Kap. 9. Paulus denkt zunächst noch gar nicht daran, eine wirkliche Lösung des Problems zu geben, er muß zunächst Hindernisse aus dem Weg räumen, Widerstände niederkämpfen, die eine richtige Würdigung unmöglich machen. Diesen Gesichtspunkt finden wir schon bei Aleren wie bei Reiche, der 9, 14 ff. Paulus einen Gegner von dessen Standpunkt aus bekämpfen läßt¹⁾, er spielt eine entscheidende Rolle bei Baur und Beck²⁾, welche in verwandter Weise die Aufgabe von Kap. 9 in der Niederwerfung des jüdischen Partikularismus sehen, und hat sich auch so entschlossenen Vertretern der indeterministischen orthodoxen Exegese wie Godet³⁾, Philippi und besonders Otto auf-

¹⁾ II. 324 (320—325), die Tendenz sonst indeterministisch s. 297, 299 f.

²⁾ Vgl. S. 21 Anm. 2.

³⁾ S. God. (deutsch) II. 150; Philippi³ 428, 432, 438, 440 f., 442, 446;

gedrängt. Er verbindet sich leicht mit der Beobachtung, daß Paulus sich Kap. 9 in jüdischen Gedankengängen bewege¹⁾, und leitet so hin zu der modernen religionsgeschichtlichen Erklärung, die den Schlüssel zum Verständnis des Kapitels in der Abhängigkeit von jüdischer Theologie, speziell den Ausführungen der Sapiientia Salomonis findet.²⁾ Natürlich ist dieselbe nicht gebunden an das Prinzip des praktisch-aktuellen Verständnisses. Wir konstatieren den jüdischen Einfluß und die Anlehnung an jüdische Theologie bei Paulus ja vielfach ohne solche besondere Motivierung³⁾, der jüdische Untergrund ist für die Theologie des Paulus eben selbstverständlich. Allein eine besondere Anlehnung, die eine Spannung in die Theologie des Apostels hineinträgt, wie man sie hier findet, wird doch immer die Frage nach dem bestimmten Anlaß wachrufen; die praktisch-aktuelle Erklärung gibt die Antwort.

Indes gerade in dieser Pointierung, als Refurs auf einen ganz bestimmten, polemischen Antrieb, legt die praktisch-aktuelle Erklärung einen Einwand nahe, mit dem Vorschlag das Prinzip glaubte abtun zu können. Seine Erörterung wird uns zu richtiger Fassung und Anwendung verhelfen. Vorschlag erhebt gegen Beck (wie gegen Baur und Meyer) die verwunderte Frage: „wie? hatte denn Paulus im Römerbrief mit den ungläubigen Juden zu disputieren? schrieb er nicht an Christen und für Christen, die, wieviel jüdische Vorurteile sie auch noch hegen mochten, doch darüber nicht in Zweifel sein konnten, daß sündige und vor Gott verschuldete Menschen, zumal wenn sie die von Gott gestellte Heilsbedingung des Glaubens abwiesen, sich mit Gott unmöglich auf den Stand-

Otto II. 168: „Der Apostel hatte lediglich von der Dialektik, nicht von der Dogmatik sich leiten zu lassen“, sie verlangt die Widerlegung des Juden von dessen eigenem das Alte Testament verabsolutierenden, schon die „ganze und volle Wahrheit“ in ihm findenden Standpunkt.

¹⁾ Vgl. schon Bengel zu R. 14 (bei der Vertretung des göttlichen Rechtes (Paulus) iis opportune phrasibus interdum utitur, quibus antehac in disciplina pharisaica videtur assuetus fuisse), Tholuck 382 (R. 18 hebräische bzw. morgenländische Darstellungsweise), Reiche 324 (f. v. S. 36).

²⁾ Vgl. nur Feine, Theol. 329.

³⁾ Vgl. hierzu nur die Rechtfertigungslehre, für die trotz Reizenstein (Die hellenistischen Mysterienreligionen 1910, S. 100—104: *dux* hellenistischer Begriff = sündlos machen bzw. werden) der jüdische Ursprung festzuhalten sein wird.

punkt des Rechtsstreits, des Prozessierens ums Heil stellen könnten?“¹⁾ Ist diese verwunderte Frage berechtigt? Hat die Erörterung wirklich keinen Sinn in einem Brief an christliche Leser? Die Frage führt uns auf die Bedeutung der ganzen Ausführung. Man wird ihr kaum gerecht, wenn man ihr Thema darin findet, daß Gott sich keiner Rechtsverletzung schuldig mache.²⁾ Der Einwand wäre schnell widerlegt. Pauli Absicht geht offenbar weiter, als seinen Gott von der Anklage des Rechtsbruches zu befreien. Er ruht nicht, bis er den *ἀνθρώπος*, aus dessen Sinn heraus er die Fragen stellt, zur vollen Beugung unter den Willen Gottes gebracht hat, von dessen freiem Erbarmen allein unser Heil abhängt. Die Verhandlung wird schließlich ganz persönlich; die verstandesmäßige Erörterung wird abgelöst durch den Gewissensappell. Darin wird die Tendenz des Abschnittes offenbar. Paulus wendet sich an das religiöse Bewußtsein. Der Mensch muß innerlich in die rechte Stellung versetzt werden, um ein solches Problem, wie es hier zur Verhandlung steht, recht und angemessen und nicht mit den falschen Gedanken und Regungen seines natürlichen Herzens aufzunehmen. Ist diese Tendenz gegenüber christlichen Lesern, die doch auch nicht nur mit ihren jüdischen Sympathieen den bestimmten konkreten Anstoß empfinden mochten, sondern dazu als „Menschen“ das allgemein menschliche Widerstreben gegenüber dem vollen Beugungsfordernden Gotteswillen im Herzen trugen, etwa unbegreiflich? wird sie hier nicht gerade lebensvoll? Die Ausführung bildet in ihrer Weise ein Gegenstück zu dem grundlegenden propädeutischen Teil 1, 18–3, 20. Auch hier spricht Paulus als Herold des Glaubens. Darum hat ein Luther gerade aus diesen Versen den reformatorischen Glauben herausgehört, dessen Wesen die Beugung unter das freie Erbarmen ist. Sein Zeugnis hat je und je in der protestantischen Exegese Widerhall gefunden, wie immer die Auslegungsmethode war.³⁾ Die unmittelbarste und lebensvollste Anwendung auf die Exegese finden wir neuerdings bei Schlatter. Hier werden wir angeleitet, uns unmittelbar an die Stelle der

¹⁾ 20f.

²⁾ So noch Zül. 289.

³⁾ Vgl. Züllicher 290: Ein Meisterstück durchsichtiger und tiefer religiöser Logik, die nur das eine Interesse hat, das: „aus Gnaden allein“ grandios zu behaupten.

Briefempfänger zu versehen. „Was haben wir daraus zu folgern, wenn wir mit unserem Heil und Leben auf Gott geworfen sind und er nach seinem eigenen Erbarmen an uns handelt? Daß wir mit Glauben zu ihm aufsehen, mit Bitten uns an ihn wenden, auf seine Barmherzigkeit hoffen und bei ihr anklopfen. Das allein ist die richtige, gerade Folge dazu, daß wir auf Gottes freie Erbarmung verwiesen sind. Und dann wird sich zeigen, daß Gott sich in der Tat erbarmt.“ „Wenn Gott den Menschen in seinem Widerstreben verhärtet und ihm sein Erbarmen verweigert, was sollen wir angesichts solcher Gerichte tun? Gott fürchten und alle Überhebung vor ihm fahren lassen, und uns zu ihm flüchten, zu seiner Erbarmung.“¹⁾

Solche Anwendung vergegenwärtigt uns die Tendenz der Ausföhrung. In origineller Weise ist dieselbe von E. Küh1 zu einer scharfsinnigen Konstruktion des Gedankenganges von Röm. 9—11 verarbeitet.²⁾ Dieselbe läßt den theologischen Leitgedanken scharf heraustreten. Allerdings bleibt sie Konstruktion, aber gerade so ist sie lehrreich, sie hilft eben durch die Bedenken, die sie als Konstruktion wecken muß, zum rechten Verständnis des Auslegungsprinzips, dessen Grundgedanken sie theologisch=deduktiv verarbeitet. Küh1 geht im Anschluß an 11, 32 aus von dem Grundsatz, daß in allen Fällen und unter allen Umständen die geschichtliche Entwicklung so verlaufen müsse, daß das göttliche Erbarmen zu seiner Betätigung gelange.³⁾ Aus diesem Grundsatz ergibt sich das Verständnis der Gegenwart. Die Verheißung ist nicht hingefallen (9, 6), sie wird erfüllt werden, aber sie kann nur erfüllt werden auf dem Wege, daß auch Israel durch das Erbarmen aus der Heillosigkeit errettet wird. Daraus erklärt sich sein jetziger Zustand. So wird die ganze Entwicklung zu einem großartigen Zeugnis für den Grundgedanken des Römerbriefes, den Gedanken der Alleinwirksamkeit der Gnade. Allein man fragt, wäre der Grundsatz nicht auch, ja gerade zur Geltung gekommen bei fortwauernder Verwerfung eines Teils von Israel? Für die sonstige Menschenwelt proklamiert Küh1 nach Kap. 9 die doppelte Prä-

¹⁾ Erläut. z. R. I. II. 130, 130/1.

²⁾ Zur paulinischen Theodizee, Theol. Stud. für B. Weiß 1897, 52—94.

³⁾ 59.

destination, nur bei Israel soll sich Gott durch seine Verheißung „gewissermaßen verpflichtet“ haben, nicht die Konsequenzen zu ziehen.¹⁾ Deshalb muß dann dem „Wort“ von vornherein der Inhalt der endgültigen Annahme von ganz Israel gesichert sein, wodurch sich aber 9, 6 sehr unnatürlich ganz aus dem Kontext herauslöst und in starke Spannung zu den als unmittelbare Begründung²⁾ sich anschließenden Ausführungen über das Prinzip der „Auswahl“ tritt. Aber auch von dieser Schwierigkeit noch abgesehen, erhebt sich gegen die Konstruktion die weitere Frage: Verlangte die Anerkennung des Erbarmens wirklich die vorübergehende Heillosigkeit? Daß die Frage nicht unbegründet ist, zeigt Röhl selbst, indem er mit den Indeterministen für die Heillosigkeit doch wieder Israels Ungehorsam verantwortlich macht³⁾ und im Zusammenhang damit auch zur Aufnahme der Tholuck-Weißichen These gelangt, daß die Freiheit Gottes in der Festlegung der Bedingungen seines Heils bestehe.⁴⁾ Wir sehen, als geschlossene dogmatische Deduktion läßt sich die Ausführung nicht voll verstandlich machen. Schon der erste Eindruck von Kap. 9 f. muß dagegen zeugen. Das Ringen mit dem Problem kann so nicht zur Geltung kommen. Das Prinzip des „Erbarmens“ wird erst in seiner vollen Bedeutung gewürdigt, wenn man beachtet, wie dasselbe aus einem ganz praktisch aktuellen Glaubenszeugnis hervorsticht. Darauf weist die praktisch-aktuelle Erklärung; sie löst das Problem, das bei der heilsgeschichtlichen Auslegung noch geblieben, und erschließt uns den Anlaß der ganzen Ausführung.

Zunächst wird uns so die Eigenart der Erörterung verständlich. Paulus gibt nicht allgemeingültige dogmatische Sätze. Solange man sie so betrachtet, werden seine Worte in ihrer Schroffheit ein Problem bleiben. Aber gerade in ihrer Schroffheit liegt ihr Recht, ihre Wahrheit. Sie sind ebenso zu würdigen wie die sittlichen Weisungen Jesu. Paulus handelt in diesen Worten mit seinem Leser, darum sind sie paradox zugeeignet. Ihre Wahrheit erfährt nur der, der sich unter sie beugt. Er wird sich nicht mehr an

¹⁾ 71 Anm.

²⁾ 77 f.; 83 f.; daneben allerdings treffende Bemerkungen über die geschichtliche Führung von Heiden und Juden 81—83.

³⁾ 88, 92.

ihrer Schroffheit und Einseitigkeit stoßen, er erkennt, daß sie einseitig sein müssen, um ihre Aufgabe zu erfüllen, den Hörer in die rechte Stellung vor Gott zu versetzen. So gewinnt der Abschnitt auch seine Bedeutung im Gesamtzusammenhang. Er leistet Vorarbeit.¹⁾ Paulus kann das Problem nicht lösen, wenn er sich nicht erst mit dem Leser auf die Warte des Glaubens erhoben, der in demütiger Beugung den Blick nur auf das souveräne göttliche Erbarmen gerichtet hält. Nachdem diese erste Aufgabe erfüllt ist, zu der die einfache Klarstellung einer falschen Deutung des Problems ganz von selbst überleitet (9, 6 ff.), kann der Apostel daran gehen, den Tatbestand, den das Problem darbietet, näher ins Auge zu fassen (9, 30 ff.). Davan kann sich dann die Lösung des Problems anschließen, für die der erste Abschnitt den rechten Standpunkt, der zweite nicht nur den Gegenstand, sondern in der Herausstellung der rätselhaften, über sich hinausweisenden Grundzüge des Tatbestandes auch die Basis erarbeitet hat. Durch die Wahl der Beispiele, an denen uns im ersten Abschnitt der souveräne Erbarmungswille Gottes lebendig vor die Seele gestellt ist, sind wir von vornherein auf die Bahn gewiesen, in der dieser souveräne Erbarmungswille das geschichtliche Problem des Unglaubens Israels in der allgemeinen Heilszeit, das große Rätsel der Gegenwart, lösen wird: die Bahn des souveränen heilsgeschichtlichen Waltens. Wir sehen, wie das Prinzip der praktisch-aktuellen Erklärung uns hineinweist in die Erörterung. Die Darlegung des Gedankenganges wird die Probe bieten auf den Aufriß, der sich uns wie von selbst ergab.

¹⁾ Vgl. noch Müller 118: „man muß annehmen, daß der Apostel hier nicht endgültige Lehraussagen tut, sondern in einem Durchgangsstadium des Ringens und Fragens sich befindet.“

II. Teil.

Der Gedankengang von Röm. 9—11.

Der kritische Überblick über die Auslegungsmethoden hat uns einen doppelten Ertrag gebracht: erstens den rechten Gesichtswinkel für die Betrachtung der ganzen Erörterung, die ihre Eigenart vor allem im dritten Abschnitt, Kap. 11, bekundet, in der Lösung des Problems, zweitens die Erkenntnis des propädeutischen Charakters der grundlegenden Ausführung in Kap. 9. Heilsgeichtliche Erklärung und Prinzip der praktisch-aktuellen Deutung — die beiden „modernen“ Auslegungsmethoden, die auch bisher schon zur Zusammenfassung drängten — müssen organisch miteinander verbunden werden. So ergibt sich von selbst der Ausblick auf die Gedankenentwicklung der drei Kapitel. Durch die zunächst in ihrer Bedeutung festgelegten Ausführungen des ersten und dritten Abschnittes bekommt auch der mittlere seine Beleuchtung. Zwischen der propädeutischen Herausarbeitung des richtigen Standpunktes, die das Prinzip der Lösung erschließt, und der Entwicklung der Lösung erwarten wir eine Darlegung des Tatbestandes, der das Problem und mit dem Problem doch zugleich die unmittelbare „geschichtliche“ Basis seiner Lösung in sich schließt. Dieser Erwartung entspricht auch durchaus die Art, wie Paulus 9, 30 ff. von der Auseinandersetzung mit den falschen menschlichen Gedanken, durch die er sich zum rechten Beurteilungsstandpunkt hindurchgerungen, zu dem Problem mit einem *τι ὁρ ἡγοούμεν*, zurückkehrt. Für dieses Urteil haben wir einwandfreie Zeugen an de Wette¹⁾, Hofmann und

¹⁾ 145 zu 9, 30: es wird hier der (nur B. 24 beiläufig genannte) Gegenstand der bisherigen Rede zur Sprache gebracht, und zwar auf eine den Tatbestand bezeichnende und zugleich den B. 16 aufgestellten Satz berücksichtigende Weise.

Th. Zahn, die in verwandter, bzw. identischer Weise Paulus von 9, 30 an die „wirkliche Beschaffenheit“ der Lage, über die er trauert, entwickeln lassen.¹⁾ Ihr Zeugnis ist um so durchschlagender, als sie in der Auslegung des neuen Abschnittes sich auch in den Bahnen der traditionellen Exegese bewegen, die in Kap. 10 die Tatsache der Heillosigkeit Israels pragmatisch-anthropologisch aus seinem Widerstreben wider das Evangelium erklärt findet. Diese traditionelle Deutung verlangt zur sicheren Fundamentierung unseres Gedankenganges im Blick auf die wissenschaftliche Situation noch eine besondere (analytisch-kritische) Auseinandersetzung, die wir um so eher im Interesse einer klaren Entfaltung des Gedankenfortschrittes vorausnehmen, als sich von dem recht gewürdigten Mittelabschnitt natürlich wieder nach vorwärts und rückwärts Licht ergießt.

1.

Paulus soll in Kap. 10 Israels Unglück zurückführen auf seinen Unglauben. Er erscheint als des Volkes eigene Schuld. Gott hat nichts versäumt, um seinem Volke den Glauben nahezulegen. Aber sein Bemühen ist gescheitert an dem schon von den Propheten bezeugten trotzig-widerspenstigen Sinn des Volkes, das seine eigene Gerechtigkeit erstrebt und darum der Gerechtigkeit Gottes sich nicht beugen will. So die gewöhnliche Auffassung²⁾, von der sich nur sehr wenige Forscher wie Holsten, Lipsius, Grafe emanzipiert haben.³⁾ Sie läßt von 9, 30 an der theologischen Erklärung bzw. Rechtfertigung des Tatbestandes, über den Paulus trauert, die pragmatisch-anthropologische Erklärung zur Seite treten. Entspricht sie wirklich dem Tenor, der Tendenz der paulinischen Ausführungen?

¹⁾ Hofm. 419; Zahn 469.

²⁾ Vgl. für die Verbreitung außer den Kommentaren etwa noch Roesgen, Gesch. der neuest. Offenbarung II. 354, charakteristisch Richter, Kritisch-polem. Bemerkungen zum Römerbrief 1908, S. 30: Isr. hat die Gerechtigkeit Gottes nicht gewürdigt, „und zwar aus Trotz“. Auch Hilgenfeld, Zeitschr. für wiss. Theol. 1893, S. 268 ff., geht, trotz der Hinneigung zu Holst. u. Lipsius, hier in den gewöhnlichen Bahnen; ebenso Pfeleiderer, Uchr.² I. 169 f., 312 f.

³⁾ Holst., Jahrb. f. prot. Theol. 1879, S. 692 ff., 700; Lipsius, Handkom. II². 2, 165, 170; Grafe, Der Römerbrief 1881, S. 89 mit Verweis auf Holsten.

Schon Benjichlag hat gegen die Theorie der doppelten Betrachtung eingewandt, daß die menschliche Freiheit als Ursache der Heillosigkeit Israels in Kap. 10 nicht im entferntesten so pointiert und absichtsvoll herausgestellt sei wie in Kap. 9 die göttliche Freiheit.¹⁾ De Wette findet in der Feststellung des Tatbestandes 9, 30 den Grundsatz 9, 16 berücksichtigt.²⁾ Diese Beobachtung dürfte seinem exegetischen Empfinden nur Ehre machen. 9, 30 ff. lassen gar nicht erwarten, daß im folgenden aller Ton auf Israels Schuld fallen solle. Israels Unglaube erscheint viel mehr als tragisches Verhängnis denn als Schuld. Das Volk hat sein Ziel nicht erreicht 9, 31, es ist angestoßen und zu Fall gekommen 9, 32; dieses Geschieh fordert dadurch besondere Teilnahme heraus (10, 1), daß Israel im Gegeniaz zu den Heiden das Ziel der Gerechtigkeit erstrebt hat, daß ihm wirklich *ἔλος θεοῦ* eignet 9, 30 f.; 10, 2. Gewiß, der Apostel weiß von einer Verirrung, einer Schuld Israels. Aber wie zurückhaltend ist der Ausdruck! Nur drei kurze Wendungen reden von dem Fehler der Juden. Zunächst zwei selbständige Aussagen: „Sie haben sich der Gerechtigkeit Gottes nicht gebeugt“ B. 3, „nicht alle gehorchten dem Evangelium“ B. 16 — sie verlieren ihre Beweiskraft, sobald man sich überlegt, ob der Apostel derartige Wendungen bei der für ihn selbstverständlichen Auffassung der Sünde als einer menschlichen Auflehnung wider Gott überhaupt vermeiden konnte, ob er so nicht reden muß, auch wenn er den Unglauben Israels unter dem Gesichtspunkt des göttlichen Verhängnisses betrachtete. Weiter scheint die dritte Stelle zu führen, der Schlußvers mit seiner Charakterisierung Israels als eines *λαός ἀπειθήων καὶ ἀνυπακούων* 10, 21. Aber wer kann im Ernst auf diese Worte die Auffassung des ganzen Abschnittes gründen wollen angesichts dessen, daß sie erstens einem Zitat angehören, zweitens im Kontext nur eine sekundäre Rolle spielen³⁾, drittens auch der Form nach eine Nebenbestimmung bilden und viertens die allerlehten Worte des Abschnittes sind, dessen Verständnis sie leiten sollten!? Bei genauer Erwägung fügen sie sich ebensogut wie die Hauptaussagen B. 3 und 16 in eine Auffassung des Abschnittes,

¹⁾ 22 vgl. o. S. 25.

²⁾ D. S. 42 Anm.

³⁾ Der Hauptgedanke von B. 20 f., Gottes Bereitwilligkeit gegenüber seinem Volk, fordert sie offenbar nicht.

Die nicht auf die menschliche Schuld den Ton fallen läßt, sondern auf das göttliche Verhängnis. Eine solche Auffassung aber hat an 11, 7 (ff.) eine kaum zu erschütternde Stütze. Wenn Paulus, wo es die Lage Israels in der Gegenwart richtig zu erklären gilt, den Unglauben Israels auf Verstockung zurückführt, so ist schwer zu glauben, daß er eben vorher ihn mit Bewußtsein durch einen ausführlichen Nachweis aus der menschlichen Freiheit abgeleitet haben soll. Jedenfalls müßte man urteilen, daß Paulus, wenn er anklagen und Israels Schuld herausstellen wollte, seine Tendenz nicht eben klar zur Geltung gebracht hätte. — Aber man wird an den Gesamteindruck appellieren. Man wird insbesondere auf die Verse 14—21 verweisen. Hier trete das Thema des ganzen Abschnittes deutlich hervor: Israels Unentschuldbarkeit. Allein eine genaue Erwägung des Zusammenhanges läßt uns verschiedene Fragezeichen hinter diesen Eindruck setzen. Die ersten Verse, die durch den Nachweis der Erfüllung aller Bedingungen der Glaubensmöglichkeit für Israel den Obersatz für den Schluß bilden sollen, enthalten nicht nur gar keine Beziehung auf Israel, man wird auch fragen dürfen, ob die Möglichkeit des Hörens des Evangeliums als Vorbedingung des Glaubens für Israel erst besonders aus der Entsendung von Boten nachgewiesen werden mußte. Wenden wir aber im Anschluß an V. 16, 18 den Gedanken auf Israel an, so ergibt er nicht mehr als die Feststellung, daß mangelndes Hören des Evangeliums nicht der Grund von Israels Unglauben sein kann. Man könnte nun immer noch den Schluß ziehen: „also ist Israels Halsstarrigkeit der einzige Grund“ — aber sollte es bedeutungslos sein, daß Paulus den Schluß nicht zieht —, wenn anders er auch nicht in den nichts beweisenden Schlußworten von 21 zu finden ist?

Wie schwach die traditionelle Auffassung in den Ausführungen des Apostels begründet ist, kann man daran beobachten, wie hervorragende Exegeten durch z. T. sehr kühne Deutungen hier und da das Moment der Schuld Israels aus Pauli Worten herauszuholen streben. Jülicher empfindet die Notwendigkeit, es schon in den ersten Versen 9, 30 ff. zur Geltung zu bringen. „Schon V. 31 deutet den Grund des Mißlingens an, indem das Ziel der Juden nicht Gerechtigkeit, sondern das gerechte Gesetz heißt: ehrliches Streben nach Gerechtigkeit hätte Gott nicht unbelohnt lassen dürfen, aber

den Juden war es mehr um das Gesetz als um die Gerechtigkeit zu tun; nicht weil etwas gerecht war, strengten sie sich an, es zu erfüllen, sondern weil es in ihrem Gesetz stand; aus National-Eitelkeit verhimmeln sie das Gesetz, dessen Schwachheit (8, 3) sie bei solch unbefangener Selbstprüfung, wie sie bei Heiden (2, 15) vorkommt, hätten bemerken müssen.“¹⁾ Gegenüber dem einfachen Text wird sich diese Auslegung wohl kaum der Anklage des Eintragens erwehren können. Selbst zugegeben, daß die Worte *διότι νόμον διζαιοσύνης* für sich den Sinn haben könnten: „nicht die Gerechtigkeit, sondern bloß das eigene Gesetz verfolgend“, so scheitert die Auslegung doch noch daran, daß mit dem gleichen Wort, das ohne jeden den Gedanken erläuternden Zusatz, ja mit dem den göttlichen Gehalt heraushebenden Genitiv *διζαιοσύνης* die verkehrte Richtung des selbsttätigen Strebens charakterisieren sollte, im gleichen Satz das rechte Ziel, das Israel nicht erreicht hat, bezeichnet wird (*εἰς νόμον οὐκ ἔφθασεν*).²⁾ Durch den Fortfall des Schuldmomentes

¹⁾ 291.

²⁾ Es ist doch nur ein Zeichen der Haltlosigkeit der Deutung, wenn man notgedrungen hier dies Nichterreichen des falschen eingebildeten Zieles ausgelegt sein läßt — wie soll sich daran die Begründung R. 32 schließen, die aus dem mangelnden Glauben und dem falschen Werkwahn ganz klar das Nichterreichen des rechten, nach R. 30 von den Heiden erlangten Zieles erklärt! Der ängstliche Ausdruck (*νόμος* abstrakt = Ordnung (Sittl., Weiß oder konkret — moaisches Gesetz (s. auch Zahn)?) wird besagen sollen, daß das Ziel, das Israel nicht erreicht hat, ihm vor den Heiden in vieler Beziehung in seinem Sonderbesitz (dem Gesetz) nahegebracht war. Allerdings möchte anzunehmen sein, daß einem Paulus das Wort *νόμος* sofort auch die falsche Richtung des gesetzlichen Gerechtigkeitsstrebens vor die Seele treten läßt. Aber das bedeutet nicht, daß sich die Vorstellung der Schuld, der unbegreiflichen Auflehnung wider Gott daran heftet. Vielmehr deutet das Wort auf die Tragik in Israels Geschick. Das Gesetz hat Israel herausgehoben aus der Völkerwelt, es zu dem *λαὸς διότι νόμον διζαιοσύνης* gemacht, durch das Gesetz ist es doch zugleich zu dem Volk geworden, das in dem Streben nach eigener Gerechtigkeit sich der Gerechtigkeit Gottes nicht untergeordnet hat, durch das Gesetz ist es um das im Gesetz vorgestellte Ziel gekommen (*εἰς νόμον οὐκ ἔφθασεν*), vgl. auch u. S. 91. Wie weit dem Apostel das Paradoxon, das in jedem Fall seine Aussage R. 31 in sich schließt, begrifflich scharf sich dargestellt hat beim Schreiben, ist natürlich schwer zu sagen; zur exegetischen Erklärung genügt, daß P. das Ziel des jüdischen Strebens konkreter bezeichnen wollte und dadurch Anlaß bekam, der Tragik des Nichterreichens eines besonders nahegerückten und auch eifrig verfolgten Zieles

eines eitlen selbstfüchtigen Strebens verliert auch die einfache Feststellung B. 32, die die Ursache der Erfolglosigkeit in dem Werkewahn aufweist, der es nicht zum Glauben kommen läßt, den Anklageton. So muß Jülicher's Versuch als völlig gescheitert gelten. Neben Jülicher wäre als Zeuge für die Zwangslage der traditionellen Erklärung vor allem noch Hofmann anzuführen. Seinem Scharfsinn konnte die Notwendigkeit, den entscheidenden Hauptgedanken stärker herauszuarbeiten, unmöglich entgehen. An drei Stellen stoßen wir auf originelle dahinzielende Erklärungen, 10, 2f., 20f.; 11, 7. Für die Ablehnung der beiden letzten dürfte ein Hinweis auf Zahn genügen, der die eine (10, 20f.) nicht einmal der Erwähnung würdigt, die zweite aufs entschiedenste ablehnt.¹⁾ Von einer gewissen Durchschlagskraft ist nur die Deutung von 10, 2f. Das *οὐ κατ' ἐπίγνωσιν* soll hier nicht „das Unglück, der richtigen Erkenntnis zu ermangeln“, bezeichnen, sondern „die Schuld, derjenigen Willensrichtung zu ermangeln, ohne welche es zu wirklicher Erkenntnis nicht kommt“. Das ergibt sich für Hofmann nicht nur aus dem Begriff *ἐπίγνωσις*, sondern vor allem auch aus der Begründung B. 3.²⁾ Allein, wie immer es mit dem Begriff des *ἐπιγνώσκειν* stehen mag, die Willenshandlung des *οὐχ ὑπετάγησαν* ist doch hier deutlich als Folge der mangelnden Erkenntnis (*ἀγνοοῦντες*)

ägnigmatischen Ausdruck zu geben. — Vgl. zu Jül. übrigens auch Hofm. 420: das Besondere der Israeliten ist dies, daß sie hinter einem Gesetz her sein konnten, welches lehrte, was recht sei, ohne daß sie damit notwendig auch hinter Gerechtigkeit her waren.

¹⁾ Die Verse 10, 20f. (die in Anlehnung an 19 durch Gegenüberstellung Israels und der Heidenwelt veranschaulichen wollen, wie der Grund für Israels Heillosigkeit nicht wohl in mangelnder Darbietung bzw. Erkenntnismöglichkeit gefunden werden könne) sollen nach H. nur Israel und nur die alte Gnade und Treue Gottes gegen Israel im Auge haben: so können sie erklären, „mit wie gutem Grunde Gott jetzt das tut, was Moses vorhergesagt hat“, d. h. ihm vergilt (459). 11, 7 erstülft der große Schriftforscher durch interrogative Fassung (vgl. Reiche, Nachmann) der Aussage über Israel den Sinn: hat etwa Israel, was es erstrebt, dies nicht erlangt? d. h. (gegen diese Gleichsetzung auch Zahn 500 Num. 15) ist etwa das, was Israel erlangt hat, dasselbe, worauf sein Dichten und Trachten ging? Aus der Verneinung der Frage soll sich dann ergeben, daß eben das mangelnde Streben nach dem rechten Ziel der Grund der Heillosigkeit ist (s. 470). Vgl. hierzu noch Kühl 85 (das *ἐπεζητεῖν* an sich verkehrt).

²⁾ 430; *ἀγνοοῦντες* entsprechend = außer acht lassend; s. auch Zahn 474f.

hingestellt, die auf diese als ihre Ursache hinweist. Daß die mangelnde Erkenntnis selbst auf falscher Willensstellung beruhe, ist nicht anders als höchstens im Wortbegriff angedeutet, keinesfalls richtet sich die Reflexion darauf. Natürlich setzt der Gedanke einen innigen Zusammenhang von Erkennen und Wollen voraus; die Gestaltung des Wollens durch das Erkennen weist auf ein Willensmoment im Erkennen, durch das es ein Faktor im Willensleben wird. Aber das sind über den Text hinausgehende Erwägungen. Es ist bemerkenswert, wie im Text die falsche Richtung Israels nicht sowohl in seinem Willens- als in seinem Erkenntnisleben konstatiert wird. Reiche dürfte die Tendenz der Worte doch wohl richtiger getroffen haben als Hofmann und Zahn, wenn er urteilt¹⁾, der Apostel kehre wieder im Anfang die mildere Seite der Sache hervor, erst hernach decke er den bösen Willen auf; auch nach Meier, Philippi, B. Weiß handelt es sich hier noch nicht um die Unentschuldbarkeit Israels.

So bleibt es bei dem Ergebnis, daß der vermeintliche Grundgedanke des zweiten Abschnittes in demselben gar nicht hervortritt. Dasselbe findet seine natürliche Ergänzung und Bestätigung an der Beobachtung, daß die Ausführungen von Kap. 10 zum guten Teil von jenem Grundgedanken aus gar nicht gewürdigt werden können. Mit erfrischender Offenheit und Klarheit hat Rülcher die Verse 10, 4–15 „als eine Art Abschwärzung“ gekennzeichnet.²⁾ Es ist in der Tat nicht einzusehen, was die ausführliche Darlegung der Glaubensgerechtigkeit soll; zum Verständnis der Sätze v. 4 und 16, die Israels Unglauben konstatieren, war sie nach allem Vorangegangenen doch wahrlich nicht erforderlich. Man muß zum mindesten schon mit Lipsius und Rühl³⁾ im Zusammenhang des Ganzen besonderes Gewicht fallen lassen auf die Charakterisierung des Gotteswillens, in dem es begründet ist, daß Israels Schuld als Unglaube in die Erscheinung tritt. Aber der zentrale Abschnitt 4–15 verlangt doch wohl eine besondere Motivierung. Hier und

¹⁾ 332.

²⁾ 292.

³⁾ Lips. 157 ff.: der zweite Teil gibt die „Erklärung der Tatsache, daß die Juden ausgeschlossen und die Heiden berufen sind, aus dem Wesen des göttlichen Heilswillens, welcher die Gerechtigkeit an den Glauben, und nicht an die Werke knüpft“; Rühl f. v. S. 40.

da macht sich diese Erkenntnis auch in der Exegese geltend. In der Baur'schen Schule finden wir die These, daß Kap. 10 gegenüber dem judenchristlichen Mißtrauen mit der Erklärung der Schuld Israels zugleich eine Rechtfertigung der Heidenmission zu geben habe.¹⁾ Nach Beck soll gleichzeitig die Auswahl, die mit Zurücksetzung des ungläubigen Israels auf die gläubigen Heiden sich ausdehnt, aus dem Alten Testament als bundesgemäß gerechtfertigt werden.²⁾ Dalmer, der besonders lebhaft die Einseitigkeit der gewöhnlichen Betrachtung empfindet, will in Kap. 10 überhaupt nicht sowohl die Heillosigkeit der Juden, als das zum Heile Kommen der Heiden als das eigentliche Problem klargestellt sehen.³⁾ Ganz entgegengesetzt erscheint bei Göbel das Gläubigwerden der Heiden nicht sowohl als ein besonderer Anstoß denn als ein Trostmoment, welches über den Unglauben Israels, der „doch nichts anderes bedeutet, als das Nichtgehören eines Bruchteils aus der Gesamtheit von Menschen, auf welche der göttliche Heilswille zielt“, hinwegzuhelfen dient.⁴⁾ Hofmann sucht dem besonderen Inhalt des mittleren Abschnittes gerecht zu werden, indem er — gegenüber dem jüdischen Anstoß — den Apostel dartin läßt, wie es die richtige Heilsgestalt der Gegenwart sei, das Heil nur im Worte zu bieten.⁵⁾ Am leichtesten vermag auch hier Feine von seiner Hypothese über den Brief aus die „Abgrenzung des Heidenchristentums gegenüber dem ungläubigen Judentum“ im Zusammenhang des Ganzen verständlich zu machen.⁶⁾ Wir brauchen hier die verschiedenen Hypothesen nicht auf ihren Wahrheitsgehalt zu prüfen, die rechte Würdigung des Abschnittes wird sich uns ungezwungen aus unserem Ansatz ergeben. Das eine veranschaulichen diese mannigfachen Versuche jedenfalls genugsam, daß die traditionelle Deutung von Kap. 10 seinem Inhalt nicht gerecht wird.

¹⁾ Vgl. Holsten 695. ²⁾ 97.

³⁾ 69; vgl. auch Wernle, Anfänge¹ 194; Lipsius 157 ff. (das Heil der Heiden als Folie für Israels Unglück, durch die es seinen schmerzlichen Stachel bekommt). ⁴⁾ 331.

⁵⁾ 445—447. Zahn gibt der Ausführung wenigstens insofern eine sie erklärende apologetische Wendung, als er auf den Zweifel, der sich aus dem Unglauben Israels gegen den Glauben an die Gegenwart des Heils erheben konnte, Bezug nimmt 487 f.

⁶⁾ 121; vgl. o. S. 2.

Ihre Unmöglichkeit ergibt sich schließlich auch von Kap. 11 aus. Schon der exegetische Anschluß bleibt unverständlich. „Ich frage nun (also), hat etwa Gott sein Volk verworfen?“ Von der indeterministischen Auffassung des Unglücks Israels aus ergibt sich ganz entsprechend der Deutung des *σκληρύνειν* und *πωροῦν* ein einfacher Sinn: Gott hat Israel zur Strafe für seinen Unglauben von sich gestoßen.¹⁾ Aber dazu paßt zunächst die Widerlegung gar nicht. Was soll das Vorhandensein einer gläubigen Minderheit, die das wahre Gottesvolk darstellt (vgl. 9, 6), dagegen beweisen, daß die trotzig-ungläubige Mehrheit mit Verwerfung bestraft ist? Der Einwand führt weiter. Die Form der Frage selbst paßt nicht zu diesem Sinn. Wie kann die Verwerfung des Volkes als Strafe für den Unglauben ins Auge gefaßt werden, wenn nur eine Mehrheit, die sich eben damit selbst vom wahren Israel ablöst, durch den Unglauben die Strafe herausfordert? Es war ganz folgerichtig, wenn Tholuck und Reiche²⁾ ein *ἁπάρτα* oder *ἕλον* zu dem *τὸν λαὸν αὐτοῦ* hinzugedacht haben wollten. Der Widerspruch der Frage ist damit beseitigt, aber die Schwierigkeit doch kaum erledigt. Denn erstens kann das entscheidende Wort doch nicht wohl ergänzt werden, zweitens scheint die Aufwerfung der Frage, ob ganz Israel durch Unglauben sich die Verwerfung zugezogen, reichlich überflüssig, drittens wäre die Frage im Grunde nur die, ob ganz Israel ungläubig sei, der Gedanke der Verwerfung hätte keine Bedeutung. Die Frage wird nur verständlich, wenn man die Verwerfung nicht als Folge, sondern als Grund des Unglaubens versteht. Daß Israel in seiner Mehrheit dem Evangelium im Unglauben gegenübersteht, ist eine so befremdende, so rätselhafte Tatsache, daß der Gedanke aufsteigen kann, ob Gott etwa sein Volk nicht gläubig haben wolle, d. i. ob er es etwa von sich gestoßen habe. Exegeten wie Hofmann und Zahn³⁾ haben sich

¹⁾ Vgl. etwa Nöl. 295: „Verstoßung wäre gewiß eine verdiente Strafe für Ungehorsam und Widerspruch, aber handelt Gott so an seinem Volk? Zum Beweise dafür, daß nicht alle Juden verstoßen sind, genügt ein Blick auf seine eigene Person. . .“ Als wenn die Nichtverstoßung der gläubigen Israeliten etwas gegen die Verstoßung der ungläubigen bewiese!

²⁾ 429 bzw. 360.

³⁾ Zahn 495; vgl. Hofm. 460 f.; auch Feine, Theol. 328 f. — B. 8 ff. geht

der kontextmäßigen Bedeutung des ἀπίστω nicht entziehen können. Aber es ist deutlich, daß sie in Spannung steht mit ihrer Gesamtauffassung. Wie kann sich aus der Betrachtung des unentschuld-
baren Unglaubens Israels jener Gedanke der Verwerfung über-
haupt ergeben? Es ist sehr charakteristisch, daß Hofmann und
Zahn die Frage durch λέγω οὐν, das nicht mit einem τί οὖν ἐροῦμεν;
mit folgendem Fragesatz verwechselt werden dürfe, als eine solche
eingeführt sehen wollen, deren Verneinung sich aus dem Vorigen
ergebe.¹⁾ Das ist von ihrer Auffassung von Kap. 10 aus nur folge-
richtig. Wenn Israels Heillosigkeit allein seine Schuld ist und auf
der unverständigen Ablehnung des allumfassenden und unermüd-
lichen (vgl. 10, 21 nach Zahn) Heilswillens Gottes beruht, so kann
man die Frage, ob Gott sein Volk verworfen habe, nur aufwerfen,
um sie zu verneinen. Aber wie kann Paulus dann dazu kommen,
die Verneinung noch ausführlich zu begründen (11, 1 b ff.)? Wie
ist es vollends möglich, daß er durch die Behauptung, die Mehr-
heit Israels sei verstockt, jener Anschauung, die in Gottes Willen
den Grund für Israels gegenwärtige Lage sucht, unverkennbar eine
gewisse Wahrheit zuerkennt (11, 7)? Die Frage 11, 1 ist nur ver-
ständlich, wenn sie durch Kap. 10 zum mindesten nicht einfach aus-
geschlossen ist.

Die Schwierigkeit, den Anschluß des dritten an den zweiten
Teil zu begreifen, ist nur ein Symptom für die Auflösung des
inneren Zusammenhanges. Das elfte Kapitel bildet deutlich die
Spitze der ganzen Ausführung. Jetzt erst folgt die eigentliche
Lösung des Problems. Dieser Erkenntnis hat sich die Auslegung
selten ganz verschließen können.²⁾ Sie macht sich ganz von selbst
durch den Text geltend. Aber die Rolle, die man Kap. 10 zu-
erteilt, steht mit dieser Würdigung von Kap. 11 nicht im Einklang.
Hat Kap. 10 schon das Unglück Israels aus der menschlichen Ver-
schuldung erschöpfend erklärt, womöglich gar noch in Parallele mit

Hofmann deutlich wieder in den Bahnen des indeterministischen Verstockungs-
begriffes, s. 472, 474; vgl. auch Zahn 501.

¹⁾ 460—494.

²⁾ Vgl. nur Zahn 437: der Nachweis, daß Gottes Wort nicht hingefallen 9, 6,
erst Kap. 11; Weiß 463: 11, 1 kehrt P. zu dem Problem von 9, 6—29 zurück;
bej. Lipsius 173; Holsten 700 ff.

einer vorausgehenden objektiven Erklärung in Kap. 9, was soll dann noch Kap. 11? Es erscheint im besten Fall als ein weiterer Beitrag zur rechten Würdigung des Resultats, ein Versuch, mit ihm durch Ausblick auf weitere Entwicklungen zu veröhnen, keinesfalls als die eigentliche Lösung des Problems; die Lage wäre geklärt auch ohne diesen Anhang. Luthardt läßt die Spannung, welche in der traditionellen Auslegung zwischen Kap. 10 und 11 besteht, gut hervortreten, indem er durch folgende Bemerkung den Anschluß vermittelt: wenn schon das Vorhergegangene zur Rechtfertigung Gottes in betreff jener verwunderlichen Thatfache des Heilsverlustes Israels diene, so gereiche, was nun hier und weiterhin im 11. Kapitel folge, vollends zur Rechtfertigung Gottes, sofern hier ausgeführt werde, wie trotz alledem, trotz seiner die Heillosigkeit erklärenden Schuld, Gottes Heilswille über Israel noch fortbestehe.¹⁾ Es bedarf nicht langer Überlegung, um sich darüber klar zu sein, daß Kap. 11 den eigentlichen Beitrag des Apostels zu dem verhandelten Problem bringt. Die Erklärung, die Kap. 10 dem Unglück Israels zuteil lassen würde, stand auch den Lesern zu Gebote. Daß Israels Ausschließung von der Heilsgemeinde auf seinem Unglauben gegenüber dem Messias beruht, brauchte Paulus weder den Judenchristen zu sagen, die wohl gar seine Arbeit unter den Heiden dafür verantwortlich zu machen neigten, daß ihre Brüder an diesen Messias nicht glauben wollten, noch auch den Heidenchristen, die Israels unbegreifliches Widerstreben entweder mit tiefem Mitgefühl begleiteten oder aber sich über das nach gerechtem Gericht für seinen Unglauben verstoßene alte Bundesvolk zu erheben begannen. Die Zukunft Israels war für diese wie jene so aussichtslos, d. h. aber, das Problem von ihrem Standpunkt so unlöslich, weil sie nichts anderes als Israels Widerspenstigkeit als Erklärung anzuführen vermochten. Aber ihre Gedanken waren kurz. Paulus blickt tiefer. Er betrachtet, wie vor allem Holsten richtig erkannt hat²⁾, Israels Unglauben unter dem Gesichtspunkt, daß der allwaltende Gotteswille sich dadurch auswirke. Dadurch vermag er es zu einer wirklichen Lösung des Problems zu bringen. Kap. 11 entfaltet sie. Man kann eine gewisse Spannung zwischen

¹⁾ 508.

²⁾ Vgl. o. S. 43 Anm. 3: Holst., Lips., Grafe.

der Darlegung des Unglaubens Israels und der Erklärung aus der göttlichen Geschichtsteologie zugehören, sie ist in der Natur der Sache gegeben. Gerade für die Glaubensbetrachtung trägt die Gegenwart Antinomiecharakter.¹⁾ Daß die Schuld auf Gottes Wirken zurückgehe, ist eine Paradoxie. Aber sie erschließt die Lösung des Problems. Dieselbe beruht geradezu darauf, daß mit der Zurückführung auf die Hartnäckigkeit Israels seine Heillosigkeit nicht wirklich erklärt ist. Wir haben schon bei der Kritik der indeterministischen Auslegungsweise zu zeigen gesucht, wie dieselbe die Argumentation von Kap. 11 unverständlich mache. Jetzt ergibt sich die Folgerung für das Verständnis des zehnten Kapitels.²⁾

Kap. 10 läßt sich unter dem Titel: Israels unentschuldigbarer Unglaube nicht in seiner Bedeutung würdigen. Das richtige Verständnis ist uns durch unseren Ansatz nahegebracht. Auf der Folie der traditionellen Erklärung und ihrer Schwierigkeiten muß es sich selbst empfehlen. Kap. 9, so sahen wir, erhebt sich Paulus auf die Warte des Glaubens, von der aus das Problem allein zu lösen ist, Kap. 11 bringt die Lösung. Für Kap. 10 ergibt sich von hier aus die Bedeutung, daß es den das Problem in sich

¹⁾ Vgl. u. S. 63.

²⁾ Auch hier hat der Scharfsinn von Hofmann und Zahn die Schwäche der traditionellen Exegese in einer originellen Erklärung herausgestellt. Sie empfinden, daß Kap. 10 irgendwie Basis sein muß für die Problemlösung Kap. 11: der Unglaube Israels muß in Verbindung gebracht werden mit dem Ziele der dereinstigen Befehung. Der Zusammenhang wird gewonnen in dem Gedanken, daß der durch die Strafe der Verstockung zu einem Bann für das Volksganze gewordene Unglaube dazu dient, Israel in seiner nationalen Einheit zusammenzuhalten, damit es demnächst als Ganzes zum Heile gelangen kann (472, 507 f., bzw. 529). So feinsinnig die geschichtsphilosophische Erwägung sein mag, das exegetische Problem vermag sie schwerlich zu lösen. Ob für Paulus der Gedanke, Israel könne sich als Nation ohne jenes Gotteswalten unter den Völkern verlieren, bei der selbstverständlichen Kürze seiner Zukunftsperspektive (vgl. nur 13, 11 f. u. dazu Zahn selbst 565) überhaupt möglich war? Aber von derartigen allgemeinen Erwägungen abgesehen — der Hofmann-Zahnsche Gedanke ist nicht nur selbst nicht ausgesprochen, sondern er läßt auch unerklärt, was wir bei Paulus klar ausgesprochen finden; er macht weder verständlich, wie Israels Verstockung dem Heil der Heiden dient, noch auch, wie die dereinstige Überwindung des Unglaubens Israels so sicher zu erwarten sein soll. Der exegetische Wert der Erwägung dürfte wesentlich in der Aufdeckung der Lücke der traditionellen Erklärung liegen.

bergenden Tatbestand darzulegen hat, und zwar so, daß er der Lösung des Problems die nötige geschichtliche Basis gibt. Das geschieht, indem die große Antinomie, die über der so schmerzlich empfundenen gegenwärtigen Situation steht, kräftig herausgearbeitet wird. Sie liegt in der Spannung zwischen Israels Unglauben und dem Charakter der Gegenwart als der allgemeinen Heilszeit (10, 4—15). Auf der einen Seite der allgemeine Heilswille Gottes, durch die Boten des Evangeliums in alle Welt getragen, Gerechtigkeit und Leben eröffnend jedem, der glaubt, auf der anderen Seite das auf der Bahn seines Gerechtigkeitsstrebens zum Anstoß an dem Fels des Heils gekommene alte Gottesvolk, zusammengefaßt: Israel, das Gerechtigkeit suchende Volk, ungläubig gegenüber dem allgemeinen Gnadenwillen, das ist der Tatbestand, der mit seiner Tragik das mitfühlende Herz des Apostels vor Schmerz überquellen läßt und doch zugleich mit seinen Widerprüchen, welche auf eine Erklärung durch die Geschichtsteleologie des allwaltenden Gotteswillens geradezu hindrängen, den Glaubensblick vorwärtsweist auf die göttliche Lösung des Rätsels. So betrachtet nötigt uns der Abschnitt 9, 30—10, 21 nicht um eines vermeintlich selbstverständlichen Themas willen zu bedenklichen Eintragungen, es bleibt uns auch nicht der mittlere Teil ein Problem, wir verstehen auch, wie Paulus 11, 1 die Lösung des Rätsels anheben kann mit der Frage, ob etwa die Verwerfung Israels der Grund seines Unglücks sei, wir gewinnen schließlich an Kap. 10 eine wirkliche Basis für das Schlußkapitel und seine Lösung. Wir können es jetzt wagen, durch eine Skizze des Gedankenganges die endgültige Probe auf unseren Ansatz zu machen.¹⁾

2.

Unvermittelt setzt Paulus nach dem Triumphgehang des Glaubens in Kap. 8 ein mit dem Ausdruck seines tiefen Schmerzes um seine ungläubigen Brüder. Das Problem muß sich unmittelbar

¹⁾ Es bedarf keiner weiteren Rechtfertigung, daß die Einzelprobleme der Exegese hier nur soweit herangezogen sind, als das Verständnis des Gesamtzusammenhanges es zu erfordern schien. Ein „mehr“ wäre hier angesichts unserer glänzenden Kommentarliteratur — ich nenne hier nur Züllicher, B. Weiß und bes. Th. Zahn — unerhörte Raumverschwendung.

mit seiner ganzen Schwere auf die Seele legen, wenn es recht gewürdigt werden soll. Es ist ein Problem, dessen man nur in schwerem persönlichen Ringen Herr wird. So hat es Paulus aufgenommen. Darum kann er eine Lösung bringen. Durch die Aufzählung der einzigartigen Vorzüge dieses Elitenvolkes der Menschheit, dessen Geschichte die Geschichte der göttlichen Offenbarung ist bis hin zu der geschichtlichen Erscheinung des Christus, in dem der Glaube den ewigen Gott erfährt, ist das Problem den Lesern nahegebracht. Wer mit solchen Augen dieses Volk anschaut, dem muß sein Unglaube ein schweres persönliches Problem sein. Dabei gilt es aber, von vornherein einen Gedanken abzuwehren, in den sich gerade der tiefe Schmerz mit dem dadurch angeregten aufkeimenden Zweifel leicht einbohren konnte, den Gedanken, als sei das Wort Gottes hingefallen (V. 6). Die Abweisung dieses Gedankens leitet den Apostel hinein in eine lebhafte persönliche Verhandlung über Gottes Walten, in der er sich die rechte Stellung zur Betrachtung des Problems und damit das Prinzip der Lösung erkämpft. Die Widerlegung erscheint zunächst sehr einfach. Von einem Dahinfallen des Gotteswortes kann nicht die Rede sein. Denn nicht alle, die durch fleischliche Abstammung zum Volke Israel gehören, sind wirklich Israel, d. h. gehören auch damit zu dem Volke der Verheißung, dem durch Gotteswort das Heil verbürgt ist, so daß also bei ihrer Heillosigkeit von einem Dahinfallen des Gotteswortes geredet werden könnte. Dem aufmerksamen Leser (Hörer) muß dieser Satz von Kap. 4 her sofort verständlich sein.¹⁾ Die Verheißung gilt dem Volke der Gläubigen (vgl. nur 4, 16). Aber es ist nicht zufällig, daß der Apostel trotz der sicheren Fundamentierung des Satzes in Kap. 4 in eine eingehende Erörterung und Begründung eintritt. Er faßt das Problem tiefer. Warum glaubt Israel nicht und schließt sich dadurch aus von der Heilsgemeinde? Das ist das schmerzliche Rätsel. Auf seine Lösung drängt der Geist des Apostels hin. Sein Glaube ist gewohnt, in demütiger Beugung auf Gott zu blicken. Dazu mochte ihn hier gerade auch

¹⁾ Darum konnten Hofm., Zahn urteilen, 6b werde gar nicht weiter ausgeführt, vielmehr nur der an 6b als zweites Glied zu *οὐχ οἶον* anschließende Satz 7a (*οὐδ' οἶον εἶναι σπέρμα Ἀβραάμ*), dessen sachliche Differenz von 6b allerdings schwer zu fassen ist.

die für Israel sich aufwerfende menschliche Anmaßung treiben, die Gott gegenüber Rechte zu haben wähnt. Gottes souveräner Wille tritt vor seine Seele. Ihn bezeugt ja eben die Geschichte Israels, aus der das Problem des Unglaubens der Mehrheit des ausgewählten Volkes zu erwachsen scheint. So läßt Paulus die Zurechtstellung des Zweifels am Verheißungswort sich zum Anlaß werden, seinen Lesern aus der alttestamentlichen Geschichte heraus den souveränen Willen Gottes nahezubringen. Er tut es nicht, um Gott darum zu rechtfertigen, daß er in Freiheit die Bedingungen seines Heils festsetze (Thol., Weiß), oder gar darum, daß er sein Volk, wenn es seine Bedingungen nicht erfülle, mit gutem Recht vom Heil ausschließe (God.) — von welcher Seite durfte Paulus gegen diese Thesen ernsthaften Widerspruch erwarten? —, er tut es vielmehr aus innerer Nötigung, weil sein Geist nur auf diesem Weg die Lösung des Problems suchen konnte, das in dem Unglauben selbst gegeben war; er tut es in dem unwillkürlichen Streben, seine Leser auf die rechte Warte zu erheben, von der aus sich dies Rätsel allein lösen ließ. Die Auseinandersetzung entwickelt sich ganz natürlich und zwanglos, das Problem entrollt sich vor uns in seiner ganzen Tragweite, ohne daß wir fast merken, wie. Doch ist es nicht schwer, die in der Entwicklung durch die Sache selbst sich ergebenden Absätze festzustellen. Die grundlegende propädeutische Erörterung reicht offenbar bis 9, 30, durch zwei deutliche Absätze B. 14 u. 24. 25 wird sie in drei Abschnitte geteilt. Der erste (6—13) erhebt aus der Geschichte das Prinzip der freien Erwählung, wie es im Verheißungsprinzip beschlossen ist, der zweite (14—23) bringt eine Auseinandersetzung mit dem aus der Geschichte gewonnenen Resultat, die den Erwählungsgrundsatz in seiner inneren, über allen menschlichen Einspruch erhabenen Notwendigkeit und Wahrheit beleuchtet, der dritte (24—29) weist auf die schriftgemäße Verwirklichung des Grundsatzes in der Heilsgemeinde der Gegenwart und vermittelt dadurch den Übergang zu der 9, 30 ff. sich anschließenden Darlegung des Tatbestandes.

Die geschichtliche Feststellung des Erwählungsgrundsatzes geht naturgemäß aus von der Verheißung an Abraham, auf die sich der jüdische Anspruch gründet, an der andererseits Paulus selbst Kap. 4 das Glaubensprinzip entfaltet hat; aber das die Freiheit

des göttlichen Willens erweisende Verheißungsprinzip, das darin nach Paulus in seinem Gegensatz gegen alle auf das „Fleisch“ begründeten Ansprüche zu erkennen ist, tritt in seiner vollen Bedeutung, als das, was es seinem eigentlichen Wesen nach ist, als Prinzip der freien Erwählung, erst heraus bei dem zweiten heilsgeschichtlichen Beispiel von den Söhnen der Rebekka, wo die göttliche Entscheidung nicht wie bei der Wahl zwischen Isaak und Esau durch die Illegitimität oder das Verhalten des einen Sohnes motiviert scheinen konnte, vielmehr deutlich allein aus dem freien Erwählungswillen hervorging. Das Prophetenwort von der Liebe gegen Jakob und dem Haß gegen Esau gibt diesem Erwählungsprinzip die scharf zugespitzte Formulierung.

Aber gerade in dieser scharfen Fassung muß es lebhaften Widerspruch hervorrufen. Die Zurückweisung führt den Apostel zur sachlichen Rechtfertigung des Prinzips; es gilt, sich die innere Notwendigkeit desselben zum Bewußtsein zu bringen. Dieses Ziel ist aber nicht einfach auf dem Wege begrifflicher Auseinandersetzung zu erreichen, vielmehr nur mit Zuhilfenahme eines praktisch-persönlichen Appells an das religiöse Bewußtsein. Dadurch allein kann die Anschauung von dem Wesen des Erbarmens, in dem die Freiheit des Erwählungsrates begründet ist, lebendig werden — beruht sie doch durchaus auf praktischem Erleben! So dürften die Verse 14 ff. verständlich werden. Der Satz, daß Gott in der Freiheit seines Erwählungsrates den Jakob liebt und den Esau haßt, ruft den Einwand hervor, ob damit Gott nicht Ungerechtigkeit zugesprochen werde. Paulus verweist zur Widerlegung auf das Gotteswort an Moses, das da zeigt, wie das Erbarmen allein in sich begründet ist (15 f.). Es wird bestätigt durch das gegenständig entsprechende Wort an Pharao, das auch das „Verstocken“ von Gottes freiem Willen abhängen läßt (17 f.). Man wird dieser Argumentation schwerlich gerecht, wenn man annimmt, Paulus schlage einfach durch weitere Schriftbeispiele den Einwand nieder.¹⁾ Die sorgfältige Herausarbeitung der These dürfte zeigen,

¹⁾ So auch Philippi 432, 434; Zahn 447; Weiß 411 („selbstverständliche Voraussetzung“, „daß Gott nichts seiner Unwürdiges, insbesondere nichts seiner in der Schrift so oft bezeugten Gerechtigkeit Widersprechendes von sich aussagen kann“); vgl. auch God. 145.

daß Paulus sich nicht mit einer derartigen, allerdings „festsamen“¹⁾ Widerlegung des Vorwurfs der Ungerechtigkeit begnügt. Sie entspricht dem Wandel in der Argumentation, daß er überhaupt nicht mehr „Beispiele“, sondern die sie deutenden Gottesworte beibringt. Gewiß steht der Apostel so unter der Autorität der Bibel, daß für ihn ein von dieser bezeugter Grundsatz des göttlichen Waltens nie „ungerecht“ sein kann. Aber es ist doch nicht zufällig, daß er den Grundsatz aus dem Schriftwort scharf herauszuheben sich bemüht. Er soll den wider ihn erhobenen Vorwurf selbst, durch seine innere Notwendigkeit, widerlegen. „So ist es (nämlich das Erbarmen)²⁾ also nicht Sache des wollenden oder laufenden, d. h. mit Anstrengung seinem Heil zustrebenden (Menschen) — dann könnte man bei der Nichtberücksichtigung der menschlichen Unterschiede von Ungerechtigkeit reden —, sondern des sich erbarmenden Gottes.“ Der prägnante Ausdruck (*τὸ ἐλεεῖν — τοῦ ἐλεῶντος Θεοῦ*) weist auf die Wahrheit, die dem Apostel durch sein eigenes Erleben so tief eingeprägt ist, die Wahrheit, die sich ihm sonst in dem Worte „Gnade“ zusammenfaßt: das Erbarmen ist seiner Natur nach nur im Erbarmungswillen begründet, es ist „frei“ oder es ist kein Erbarmen, wie Gnade aufhört, Gnade zu sein, wenn sie verdient ist.³⁾ Eben dies bringt uns die Schrift zum Bewußtsein auch durch das Gotteswort an Pharao, das gewiß nicht ohne Grund von Paulus ihr zugeschrieben wird, die uns heute damit etwas sagen will. Sie lehrt uns damit zu unserer persönlichen Anwendung, in der „Verstockung“, wie sie Pharao widerfahren ist, Gottes Tat zu erkennen; durch diesen Kontrast muß noch deutlicher vor die Seele treten, was Erbarmen ist, das *σκληρύνειν* dient dem *ἐλεεῖν* als Folie. Aber an dieses Gegenbild muß sich neuer Widerspruch anschließen. Wenn man auch zugestehen mag, daß das Erbarmen, die Verleihung der Gnade, der Natur der Sache nach frei ist, wenn man auch anerkennen wollte, daß Gott verstockt, um auf dieser Folie sein Erbarmen hervortreten zu lassen, so scheint doch das eine

¹⁾ Jül. 238.

²⁾ S. Weiß 412; Hofm. 387.

³⁾ Siehe die wertvolle Parallele 11, 6: *εἰ δὲ χάριτι, οὐκέτι ἐξ ἔργων, ἐπεὶ ἡ χάρις οὐκέτι γίνεται χάρις* — angesichts dieser Stelle wird unsere Deutung (vgl. Beck 120 f.; Hofm. 387 f.; auch Benichlag 45; Kühl 67 f.) nicht als Eintragung abgewiesen werden können.

zu sagen zu sein: Gott dürfte dann wenigstens die, die er verstockt, nicht mehr tadeln. Wie begegnet Paulus diesem Einwand? Er weist nicht in der Art seiner modernen Exegeten darauf hin, daß das menschliche Verhalten, über das Gottes Schelten ergehe, „natürlich“ genügend auf freier persönlicher Entscheidung beruhe, um verschuldbend zu sein, er läßt sich nicht in philosophische Erörterungen ein, er antwortet vielmehr mit einem abrupten persönlichen Appell, der durch stark ironische Färbung noch in seiner Wirkung gesteigert wird: O Menschlein, wie kannst du, das Geschöpf, dich mit Widerreden gegen deinen Schöpfer erheben (20 f.)? Wir können dieses Vorgehen, wie es sich dem Apostel aus der Situation heraus aufdrängt, in seiner inneren Notwendigkeit¹⁾ begreifen. Es ist das Anliegen des Paulus, seinen Lesern tief ins Herz zu prägen, was Erbarmen ist. Das Verständnis für das göttliche Erbarmen, das heißt aber auch für den göttlichen Erwählungsrat, schließt in sich die volle demütige Beugung unter Gott, von dessen freier Gnade allein unser Heil abhängt. Diese Beugung muß sich erproben gegenüber dem verstockenden, dem Gericht überantwortenden Walten, durch das Gott ja auch zum Bewußtsein bringt, was Erbarmen ist.²⁾ Aber hier zeigt sich, wie fern sie dem „Menschen“ ist, der auch im Christen noch lebt. Ehe das Widerstreben nicht ganz gebrochen ist, kann es nicht zur vollen Würdigung des Erbarmens kommen. Darum nimmt Paulus die Einrede zum Anlaß, um den Menschen in die volle Beugung hineinzuleiten. Er stellt ihn vor seinen Gott, er bringt dem Geschöpf, mit Zuhilfenahme des vom alten Testament her vertrauten Bildes, das schon mit dem Wort gegeben ist, seine Stellung zu seinem Schöpfer zum Bewußtsein. Vor der Größe und dem Ernst des Gottesgedankens muß das Trogen vergehen, die rückhaltlose Beugung, die der Rolle des Geschöpfes entspricht, erscheint selbstverständlich. Aber dieselbe ist für Paulus ja nicht in dieser Gestalt

¹⁾ Vgl. hierzu auch Liepmann 49: „Diese Aussage der sich bescheidenden Frömmigkeit mußte antiken Ohren sehr „unphilosophisch“ klingen. Durch Kant erst haben wir gelernt, daß die Antwort philosophisch richtiger ist, als die Alten sich träumen ließen“.

²⁾ Diese Bedeutung des Verstockens wird Paulus Kap. 11 in der Föhrung von Juden und Heiden noch greifbarer veranschaulichen, sie liegt aber, wie gezeigt, schon in der Bewertung des Pharaawortes.

Selbstzweck, sie soll nur zur rechten Würdigung des Erbarmens dienen. Vielleicht ist der Apostel auch von der Empfindung geleitet, daß die Beugung sich wirklich vollendet nur in dem Blick auf das Erbarmen. So schließt er an die Einichärtung des absoluten Schöpferrechtes Gottes, die durch das Gleichniß noch besonders schroff wird, den Ausblick auf die wirkliche Betätigung der göttlichen Freiheit (22 f.). Aller Widerspruch muß endgültig verstummen, wenn dem seiner Wichtigkeit innegewordenen, vor dem allgewaltigen Schöpfergott in den Staub gestreckten Geschöpf aufgeht, wie alles Walten Gottes, auch das Zorneswalten, unter dem Zeichen des Erbarmungswillens steht. Das deutet sich schon an in dem geduldigen Tragen der für das Verderben reifen Zornesgefäße. Wenn man in demselben nach dem Zusammenhang auch schwerlich die Absicht finden darf, durch Hinauschiebung des Gerichts zur Buße zu locken¹⁾, so ist es doch an sich ein Hinweis darauf, daß Gottes letztbestimmende Absicht nicht eigentlich auf das Zorneswalten gerichtet ist — wozu trüge er dann erst in Geduld? Das Ziel, auf das es auch mit diesem Tragen der Zornesgefäße abgesehen ist, liegt vielmehr in der Kundmachung des Reichthums der göttlichen Herrlichkeit an den Gefäßen des Erbarmens. Dieser positive Erbarmungswille, den Paulus in der persönlichen Argumentation zunächst nur hypothetisch einführt, ist für den christlichen Glauben eine gegebene Wirklichkeit, sein Denkmal ist die christliche Gemeinde, wie sie aus Juden und Heiden berufen ist (24).

Damit ist das Thema des dritten Abschnittes gewonnen: die schriftgemäße Verwirklichung des Erbarmungswillens in der Gegenwart. Sie ist nicht nur an den Heiden zu schauen, deren Heil natürlich nur auf Erbarmen zurückgeführt werden kann (V. 25 f.), sondern auch an Israel, von dem nur ein Rest, ein Samen — eben durch Erbarmen — das Heil gefunden hat (27—29). Man könnte fragen, wozu es einer so ausführlichen Beleuchtung der These von dem in der Heilsgemeinde der Gegenwart zu erfassenden Erwählungswillen bedürfe. Die Frage liegt um so näher, als in Kap. 10 doch noch eine allgemeine Kennzeichnung der Gegenwart als der Heilszeit folgt. Die Antwort liegt offenbar darin, daß

¹⁾ Benschl., Weiß vgl. o. S. 31 Anm. 2.

Paulus Wert legt auf die Heranziehung des Schriftzeugnisses. Sie wird aber schwerlich in ihrer Tendenz ganz richtig erfasst, wenn man in den Versen den Nachweis findet, daß die Lage der Gegenwart ebenso der prophetischen Weissagung entspricht wie den Anfängen der Heilsgeschichte, also von einem Dahinfallen des Gotteswortes nicht die Rede sein könne.¹⁾ Es ist nicht zu übersehen, wie Paulus nicht nur V. 29 das letzte Jesajawort direkt zu seinem eigenen macht, sondern schon V. 25 die Schriftworte nur mehr als eine Beleuchtung und Bestätigung der in V. 24 festgestellten Tatsache einzuführen scheint.²⁾ Wir werden seine Meinung wohl treffen, wenn wir sagen: er deutet die Gegenwart mit Worten der Schrift, die auf sie hinweisen. So wird die Gegenwart ein Zeugnis für den über der Geschichte stehenden, Heiden (25 f.) wie Juden (27—29) umfassenden „Erbarungswillen“ Gottes. Sie unter diesem Gesichtspunkt zu betrachten, ist dem Apostel natürlich, hier noch mehr wie sonst. Wir beobachten auch weiterhin die starke Neigung, die eigene Aussage mit Schriftworten verständlich zu machen. Dieses Verfahren hat mit einem Schriftbeweis im gewöhnlichen Sinn wenig zu tun. Paulus vergewissert sich durch diese Anlehnung an das Schriftwort, daß er mit seiner Deutung der Wege Gottes den durch die Geschichte hindurch sich bezeugenden Gotteswillen richtig erfasst.³⁾ Er ist es, der der Geschichte ihren Zusammenhang sichert, den Zusammenhang, welchen Paulus bis ans Ende zu verfolgen gedenkt. Dadurch, daß er die Gegenwart mit Hilfe des alttestamentlichen Zeugnisses unter dem Gesichtspunkt des durch die Geschichte hindurchgehenden Gotteswillens sich und seinen Lesern nahezubringen vermag, erringt der Apostel sich den Mut und die Zuversicht, mit dem Glaubensblick, der diesen Gotteswillen in seiner inneren Einheit intuitiv erfasst hat, auch ohne die Führung eines sicheren Weis-

¹⁾ Vgl. z. B. Weiß 429. Der Anstoß V. 6 gibt schwerlich noch unmittelbar das Thema.

²⁾ *ὅς καὶ ἐν τῷ Δ. λέγει*; vgl. Zahn 463.

³⁾ Zu beachten ist die kaum zufällige vielfache Bergegenwärtigung des geschichtlichen Ursprunges oder Anlasses des Gotteswortes: (außer 9, 7. 9. 10—12) 9, 15. 17; 10, 19 (*πρῶτος M.*); 11, 2; aber auch 9, 25. 27. 29; 10, 16. 20 (*Πο., ἀποτομή!*! Davan wird ganz deutlich, daß er nicht als zeitloses Werkzeug des heiligen Geistes, sondern als selbständiger Zeuge, als geschichtliche Persönlichkeit vor der Seele des Apostels steht); 11, 9.

sagungswortes über die Gegenwart hinauszudringen und die Lösung ihrer Rätsel in einer Zukunft zu suchen, in welcher jener Erbarmungswille seine volle herrliche Offenbarung finden wird. So dürfte die Benutzung des alttestamentlichen Wortes psychologisch uns verständlich werden; eine gewisse apologetische Tendenz mag immerhin mitwirken, aber keinesfalls darf man etwa mit Berufung auf 9, 6 die eigentliche Aufgabe von Kap. 9 und 10 im apologetischen Schriftbeweis suchen.¹⁾

Durch die Beleuchtung der schriftmäßigen Verwirklichung des Erbarmungswillens in der Gegenwart ist Paulus wieder zu seinem Problem hingeführt. Die Bahn ist jetzt frei, der Leser oder Hörer in der rechten inneren Verfassung für die Würdigung des Problems, der rechte Gesichtswinkel, das Prinzip der Lösung arbeitet. Die notwendige Basis derselben ist eine genauere Betrachtung des Tatbestandes. Mit *Τί οὖν ἔροῦμεν*; leitet der Apostel dazu über. Auch hier können wir drei Unterabschnitte feststellen. 9, 30 bis 10, 3 gibt Paulus eine vorläufige Feststellung des Tatbestandes, indem er uns Israels zielverfehlendes Gerechtigkeitsstreben vorstellt. Die Bedeutung dieser tragischen Verirrung tritt hervor, wenn man sich die Bedeutung der Gegenwart vergegenwärtigt: jetzt ist die Zeit des allgemeinen, im Wort zu ergreifenden Gnadenwillens (10, 4—15). Dadurch bekommt Israels Schaden seine nähere Bestimmtheit. Auf Grund des zweiten Abschnittes stellt der dritte (10, 16—21), bezeichnenderweise wieder mit Schriftworten, den Bruch in Israels Leben scharf heraus: es ist der Unglaube gegenüber dem Evangelium. Man würde aber diese Gedankenentwicklung mißverstehen, wenn man den zweiten Abschnitt nur zur Erläuterung von Israels Verirrung bestimmt dächte. Um klarzumachen, was Unglaube ist, bedurfte es sicher nicht einer so ausführlichen Darlegung.²⁾ Daß Paulus auf die Charakteristik der Gegenwart als der Zeit des allgemeinen Gnadenwillens soviel Mühe verwendet, weist darauf, daß sie für ihn im Zusammenhang besondere Bedeu-

¹⁾ So Dalmer 77 (9, 6—29: mit Gottes Wort in Einklang, daß nur ein Volk das Heil erlangt, 9, 30—10, 21: kein Widerspruch gegen Gottes Wort, wenn Israel jetzt durch seinen Ungehorsam des Heils verlustig geht, während die Heiden es erlangen).

²⁾ Vgl. o. S. 48 f.

tung hat. Der mittlere Abschnitt dürfte in seiner Darstellung nicht fehlen. Nur mit ihm zusammen geben eins und drei, die unter sich enger zusammengehören, ein wirkliches Bild von der rätselvollen Lage der Gegenwart. Über ihr steht eine große Antinomie, ein unbegreiflicher Widerspruch, eine Spannung, an der das religiöse Gemüt sich zerreiben möchte. Der allgemeine Heilswille, der Gerechtigkeit und Heil bietet (10, 4—15), verworfen von dem Volk der Gerechtigkeit — wie ist das zu begreifen!? Diese tragische Irrationalität der Lage zum Bewußtsein zu bringen, ist die leitende Tendenz des zweiten Teils, sie tritt besonders im dritten Abschnitt klar hervor, beherrscht aber die ganze Ausführung.

Der Tatbestand ist zunächst leicht festzustellen: Heiden, die nicht nach Gerechtigkeit jagten, haben sie erlangt, Israel aber mit all seinem Streben hat das Ziel verfehlt. Der Grund ist der Werkwahn bei diesem Streben, der zum Anstoß an dem Fels des Argernisses, dem Eckstein des Glaubens, geführt hat (9, 30—33). Aber die Tragik dieses Geschickes, die Paulus schon in der pointierten Gegenüberstellung mit den Heiden herausgehoben hat ¹⁾, läßt ihn nicht los. Sein Herz schlägt für seine Brüder zu Gott. Sie haben ja wirklich Eifer um Gott. Freilich nicht nach richtiger Erkenntnis; das zeigt sich darin, daß sie sich der Gerechtigkeit Gottes, weil sie dieselbe im Streben nach eigener Gerechtigkeit verkannten, nicht untergeben haben ²⁾ (10, 1—3). Jetzt in der Gegenwart hat die falsche Richtung dieses an das Gesetz sich heftenden Strebens offenbar werden müssen. „Denn Gesetzes Ende ist Christus zum Zweck von Gerechtigkeit für jeden Glaubenden“ (10, 4). In diesem Satz, der die Charakteristik der Heilsgegenwart einleitet, liegt eine doppelte Aussage: erstens, es ist in Christus ein neuer Weg da, der den Weg des Gesetzes ablöst, der Weg des Glaubens; zweitens, dieser neue Weg führt wirklich zu dem erstrebten Ziel. Durch das Sineinanderverschlungensein der beiden Gedanken ³⁾

¹⁾ Vgl. auch oben S. 46 über das Änigmatische in B. 31.

²⁾ Der charakteristische Ausdruck *τὴ δικαιοσύνῃ τοῦ Θεοῦ οὐκ ἐπειρήσαν* empfängt sein Licht von der Glaubensanschauung, die überall in diesen Kapiteln redet: Glaube ist Beugung unter das Erbarmen, vgl. u. S. 71 f. Das Moment des „Widerstrebens“ ist kaum bestimmend.

³⁾ Dasselbe ist selten recht beachtet. Meist deutet man 6 f. einseitig von

bekommt die den Übergang vermittelnde Verwendung der Deuteronomiumstelle B. 6 f. ihre Kompliziertheit. Daß Christus mit der Glaubensgerechtigkeit Gesetzes Ende ist, beweist die Beschreibung der Gesetzesgerechtigkeit bei Moses. Das Gesetz bindet die Gabe des Lebens an die Leistung. Die Glaubensgerechtigkeit verlangt keine Leistungen. Das wird von Paulus an dem der Glaubensgerechtigkeit in den Mund gelegten Deuteronomiumwort veranschaulicht. Die Veranschaulichung aber trägt mit der Deutung der Leistungen des ἀραψῆραι εἰς τὸν οὐρανὸν und καταψῆραι εἰς τὴν ἄβυσσον, an denen das Sinnen auf Heilserringen durch eigenes Werk zur Darstellung kommt, die Begründung in sich. Nach solchen Leistungen ausschauen, das bedeutet nichts anderes, als wollte man Christum noch erst vom Himmel oder aus der Totenwelt holen; aber er ist da, als der lebendige Herr, dargeboten im Wort des Glaubens, das in Mund und Herzen ist, — mit ihm Gerechtigkeit und Errettung, das wirkliche Heil, für jeden, der glaubt (6—11). So führt das Deuteronomiumwort von dem Gegensatz gegen das Wesen der Gesetzesgerechtigkeit zur Darlegung der im Wort des Glaubens, in dem lebendigen Herrn, erschlossenen Gerechtigkeit, die wirklich zum Ziele führt; dahinter steht deutlich die volle Glaubensanschauung von Christus, dem Herrn, wie er im Evangelium als Grund des Glaubens erfasst wird. Die Glaubensgerechtigkeit kennzeichnet die Gegenwart. Es ist nur eine selbstverständliche Konsequenz des Glaubensprinzips, wenn Paulus 12 f. die Universalität der Glaubensgerechtigkeit herausstellt; daraus aber ergibt sich als praktische Auswirkung des Heilsuniversalismus der universale Apostolat (14 f.). Das Evangelium, wie es im Zeugnis seiner Boten die Welt durch-eilt und jedem Glaubenden das Heil erschließt, das ist die Größe, die der Gegenwart ihre Charakteristik gibt. Von hier aus fällt der Blick ganz von selbst wieder auf die Juden. Jetzt ist ihre Verirrung in ihrer vollen Bedeutung zu würdigen. Es ist Unglaube an das Evangelium. Das prophetische Weissagungswort, das davon zeugt, deutet mit der Kennzeichnung der Sünde auf die

B. 8 f., d. h. vom zweiten Gedanken aus (Warnung vor Unglauben, vgl. bes. Lietzmann z. St., auch Hosken, Meyer, Zahn), zuweilen ähnlich einseitig von B. 5, d. h. vom ersten Gedanken aus (der Gegensatz des Glaubens zu der Gesetzesgerechtigkeit des Leistens, vgl. bes. Weiß).

Heilsordnung der Gegenwart, die daraus zu erheben ist (16 f.). Aber eben in dieser näheren Bestimmtheit, auf dieser Folie wird Israels Verirrung völlig ein Rätsel. „Nicht alle glaubten dem Evangelium“ — das ist zart und hebt doch die Tragik scharf heraus. „Nicht alle“ — man hätte es doch erwarten sollen. Unwillkürlich sucht man nach Gründen. „Haben sie etwa nicht gehört?“ In alle Welt erscholl die Stimme des Evangeliums (18)! Oder sollte etwa Israel — man bedenke, was das besagt! — nicht verstanden haben? Schon Moses gibt die Antwort darauf, indem er ankündigt, daß Gott Israel mit einem unverständigen Volk zum Zorn reizen wird, und Jesajas bezeugt kühnlichst, daß Gott sich zu finden gab, offenbar wurde denen, die ihn nicht suchten und nicht nach ihm fragten, während er Israel vergeblich mit aus-gebreiteten Händen den ganzen Tag gegenübersteht als einem *λαὸς ἀπειθῶν καὶ ἀντιλέγων* (19—21). An mangelnder Verständniß-möglichkeit kann es danach doch auch nicht wohl liegen, daß Israel nicht glaubt, — wie begreift sich dies Rätsel des nach Gerechtigkeit suchenden Gottesvolkes, das die von der Heidenwelt mit Freuden aufgenommene Botschaft von der göttlichen Gerechtigkeit in Christo nicht aufnimmt?

Es ist wirklich ein Rätsel; der letzte Abschnitt setzt die Antinomie in grelles Licht. Man kann nicht sagen, daß Israel nicht verstanden hat, wo die Heiden verstehen, und doch scheint man es sagen zu müssen.¹⁾ Paulus tut zunächst auch nichts, um die Antinomie zu lösen, ja er verschärft sie zunächst noch. Man könnte sich vielleicht das Rätsel lösen wollen mit der einzigartigen Widerspenstigkeit Israels; so ist es ja in der neueren Exegese beliebt. Aber Paulus, für den die Kennzeichnung Israels als eines *λαὸς ἀπειθῶν καὶ ἀντιλέγων* nicht Lösung, sondern Feststellung des Rätsels ist, weist diese Lösung klar zurück, indem er Israels Unglauben auf Gottes Verstockung zurückführt (11, 7 f.). Damit ist die Antinomie

¹⁾ Der innere Widerspruch in der verneinenden Frage B. 19 ist von Hofmann und Zahn treffend herausgestellt, nur hätten diese Forscher damit nicht die Hineinziehung von *πρωτος* (nach Ventleß Vorgang) begründen sollen — damit scheint uns nicht nur ein ganz abrupter Zusammenhang geschaffen, sondern auch die Bedeutung der Frage verwischt. Die Antinomie ist eben charakteristisch.

des Verstehenmüssens und tatsächlichen Nichtverstehens, des allgemeinen Gnadenwillens und des rätselhaften Unglaubens des Gottesvolkes auf die schärfste Form gebracht: es stehen sich gegenüber der allgemeine, im Evangelium sich bezeugende Gnadenwille und der spezielle Verstockungswille. Aber gerade in dieser schärfsten Zuspitzung weist die Antinomie über sich hinaus, sie gehört selbst schon der Lösung an.

Der Tatbestand ist dargelegt; gerade wenn man ihn in seiner ganzen inneren Spannung erfaßt hat, wird er zur Basis für die Lösung des Problems, für die Kap. 9 den Gesichtswinkel, das Prinzip, gegeben hat. Mit *λέγω* oder zieht Paulus den Fazitstrich. Wie ist also Israels Lage zu beurteilen? Durch Kap. 9 ist der Blick so energisch auf das souveräne Walten Gottes gelenkt, daß sich für den rätselhaften Unglauben, wie Paulus ihn eben dargelegt, eine Erklärung schließlich geradezu aufdrängen muß: hat etwa Gott sein Volk verworfen? Aber Paulus kann die Frage nur aufwerfen, um sie zu verneinen. Daß Gott nicht etwa Israel, „sein Volk“ — man bedenke, was das heißt! —, von sich gestoßen, den ursprünglichen Gnadenwillen in das Gegenteil verkehrt, so daß nun, was zu Israel gehört, ebenso ausgeschlossen wäre vom Heil, wie früher durch diese Zugehörigkeit dazu berufen, das zeigt schon das eigene Beispiel des Paulus, der doch ein Vollblutjude ist (1), das lehrt vor allem ein Blick auf die Zeit des Elias (2–6). Damals lagen die Dinge ganz ähnlich wie jetzt; die Gegenwart weist ein gleiches *λίμμα καὶ ἐξλογιστὴν χάριτος* auf, wie es dem Elias für seine Zeit zugesichert war. Die Vergegenwärtigung der Parallele schließt schon eine Deutung des Tatbestandes in sich. In der „Auswahl“ kommt die Gnade zur Darstellung, die da aufhört, Gnade zu sein, sobald sie irgendwie verdient ist, d. i. von menschlichen Werken und Leistungen abhängen soll (6). Es ist die Grundanschauung von Kap. 9, die uns in dieser unmittelbar aus dem Text hervorwachsenden Erläuterung entgegentritt. Sie steht über dem ganzen elften Kapitel. Das zeigt nicht nur die praktisch-seelsorgerliche Behandlung des heidenchristlichen Hochmuts, die ihr deutliches Ziel in der demütigen Beugung unter das göttliche Erbarmen hat, wie sie dort sein muß, wo man der eigenen Schwachheit und des Ernstes Gottes über die Gefallenen eingedenk sich an

die allein das Heil vermittelnde Güte hält¹⁾; das beweist vor allem der zusammenfassende Rückblick B. 30—32, der das allbeherrschende Grundgesetz des göttlichen Waltens darin erkennen lehrt, daß Gott in den Unglauben verschließt eben zu dem Zweck, sich zu erbarmen. Was Erbarmen, was Gnade ist, das kann man an der *ἐκλογία* sehen, die als solche aus der Masse der im Unglauben Verschlossenen heraustritt. Nur auf dieser Folie kann das Erbarmen erkannt, gewürdigt, ergriffen werden. So ergibt sich aus der Grundanschauung des Glaubens heraus eine erste Rechtfertigung für die schmerzliche „Verstoßung“ der Mehrheit Israels.²⁾ Weil er zeigen wollte, was Erbarmen ist, ja, wir dürfen im Blick auf B. 32 noch mehr sagen, um einst sein Erbarmen allgemein zu erschließen, mußte Gott jetzt das Erwählungsprinzip zur Darstellung bringen. Auch auf Kap. 10 fällt von hier aus rückwärts Licht. Der Erkenntnis des Erbarmens war Israels auf eigene Gerechtigkeit erpichte Art schnurstracks zuwiderlaufend. Aber dadurch gerade muß sie dem Willen Gottes dienen, der durch den Gegensatz, welcher die Konsequenz der Heillosigkeit in sich trägt, durch die Verirrung der Eigengerechtigkeit, zum wirklichen Verständnis und zum Ergreifen seines Erbarmens führt. Indes so tief der Gedanke in der ganzen Anschauung des Apostels begründet ist, so bleibt er hier doch nicht dabei stehen, er deutet ihn überhaupt nur kurz an; bei dem aufmerksamen Leser (Hörer) von Kap. 9 mußte er sich von selbst entfalten, so daß Paulus trotz der mangelnden Ausführung später in den Schlußsätzen ihn voraussetzen kann. Im Zusammenhang drängt sich eine andere, geschichtliche Rechtfertigung vor, die indes, wie die Schlußverse zeigen, auf die erste hinführt. Gegenüber der falschen Deutung des Tatbestandes B. 1 gilt es zunächst die richtige Deutung zu fixieren (7—10). Im Gedanken der *ἐκλογία* ist sie schon gegeben, wenn anders derselbe besagt, daß Gott nur einer Auswahl, an der er seine Gnade offenbart, das Heil erschlossen hat. Israel, so ist zu sagen, hat im ganzen nicht erlangt, wonach es strebt; nur die Auswahl hat es erlangt — die übrigen wurden verhärtet, in Gemäßheit von Schriftzeugnissen. Es liegt also eine Wahrheit in dem Gedanken der Verstoßung Israels.³⁾ Gottes

¹⁾ 20—22.

²⁾ Vgl. auch Lpf. 173; Kühf. 84 f.

³⁾ Vgl. Hölsten 700 f.

Willen steht allerdings über dem räthelhaften Unglauben der Mehrheit des Volkes. Dabei bleibt derselbe natürlich ein persönliches Verhalten¹⁾ und trägt auch für Paulus Schuldcharakter.²⁾ Diese Beurteilung ist für den Apostel selbstverständlich, darum kann er so unbefangen das Psalmwort anführen, in dem die Verstockung als Vergeltungsgericht erscheint. Wir haben zu Kap. 9 in der Auseinandersetzung mit der prädestinarianischen Auslegung gesehen, daß die Menschheit von vornherein als sündige, zornverfallene Menschheit vor seinem Auge steht. Kein Menich hat etwas anderes verdient, denn als Zornesgefäß zur Offenbarung der göttlichen Macht zu dienen.³⁾ Es ist reine Gnade, wenn Gott die Auswahl, die „Gefäße des Erbarmens“, zum Heil d. i. zur Glaubensgerechtigkeit gelangen läßt. Darum ist es sicher nicht im Sinn des Apostels, aus R. 9 den indeterministischen Verstockungsbegriff herauszulesen, der die Verhärtung als ein Strafgericht für ein besonderes Verhalten betrachtet, d. h. also die Verstockung aus dem Unglauben statt den Unglauben aus der Verstockung herleitet.⁴⁾ Das *ὁρατόδομα* in dem Zitat darf ebenjowenig gepreßt werden wie das *διὰ παντός* bei der Unglücksdrohung R. 10, das doch noch viel mehr wie jenes der Deutung bedarf⁵⁾, wenn man das Zitat zu einem direkten Ausdruck der paulinischen Gedanken machen will. Der ganze Zusammenhang läßt über die Tendenz des Apostels keinen Zweifel.⁶⁾ Nur durch die Zurückführung von Israels Fall auf Gottes Willen ist es dem Apostel möglich, über diese schmerzliche Tatsache hinauszukommen. Er fragt nach der göttlichen Absicht, die dadurch verwirklicht werde; damit werden die Blicke vorwärts gelenkt auf das Ziel der Geschichte, das nicht vom Verstockungswillen, sondern dem ihm übergeordneten Gnadenwillen bestimmt ist.

¹⁾ Darauf weist die Überwindung durch das *παράκλησαι* R. 11, aus dem 3. B. Weiß 476 mit Unrecht wieder die indeterministische Deutung des Unglaubens erhebt.

²⁾ Vgl. dazu noch R. 11 *παράπτωμα*, das wohl nicht den Sturz, das Fallen bedeutet (noch God., Jül.), sondern (sittlich) den Fehltritt (i. Weiß, 3., Stegm.).

³⁾ Vgl. o. S. 13.

⁴⁾ Vgl. bes. Weiß 474 (471); Zahn 501.

⁵⁾ Vgl. Weiß 474 Anm. gegen das Argument von Lipsius 173, der (mit Hofsten) R. 9 f. (wegen des *διὰ παντός*) anzweifelt.

⁶⁾ Vgl. auch Weiß 475.

Mit λέγω οὖν nimmt der Apostel von neuem das Problem auf, um es nun endgültig der Lösung entgegenzuführen (B. 11 vgl. 1). Ist jener Sturz der großen Mehrheit Israels Selbstzweck? Das religiöse Gemüt kann unmöglich die Frage bejahen. Aber welches ist dann dabei der gottgeordnete Zweck? Darauf antwortet schon die Gegenwart, so wie sie Paulus gerade in Kap. 10 als den so schmerzvoll kontrastierenden Hintergrund für Israels tragische Verirrung gezeichnet hat, die Gegenwart als Zeit des allgemeinen Gnadenwillens; die Antinomie von Kap. 10 beginnt ihre Bedeutung für die Lösung des Problems zu entfalten. Es ist psychologisch sehr verständlich, daß Paulus von dem durch die Zitate verstärkten niederbeugenden Eindruck des Verstockungsgedankens, den die Reflexion auf die Notwendigkeit dieses Waltens für die Offenbarung des Erbarmens doch nur unvollkommen bannen könnte, sich gleich zu der unmittelbaren Segenswirkung der Verirrung Israels wendet. Sein eigener Lebensgang, der mit dem Übergang des Evangeliums von dem in seiner großen Mehrheit ungläubigen und eben dadurch die Entwicklung des Heilsuniversalismus beschleunigenden alttestamentlichen Gottesvolk zur Heidenwelt unzertrennlich verbunden ist¹⁾, macht ihn zum berufenen Herold dieser göttlichen Geschichtslenkung. Wozu dient Israels Fehltritt? Dadurch ist die Errettung den Heiden zuteil geworden. Wenn erst in dieser nächsten Wirkung der leitende Gnadenwille erfaßt ist, so ergibt sich alsbald ein weiteres Ziel: die Errettung der Heiden dient dazu, das ungläubige Israel zur Eifersucht zu reizen. Und daran schließt sich wieder, zunächst noch ahnend unbestimmt, ein letzter Ausblick: wenn der Fehltritt der Juden, ihr Herunterkommen — das bleibt die Verbohrung im Unglauben —, einer Welt Reichtum bedeutet, wieviel mehr ihr „wieder auf die Höhe kommen“! Was Paulus damit meint, sagt er B. 15: mit der Wiederannahme Israels wird die Totenauferstehung, das Ende dieser Geschichte, die Vollendung gegeben sein. Wie anders steht Israel jetzt vor unserem Auge! Wer wird jetzt noch an Verwerfung des Gottesvolkes denken!

¹⁾ Vgl. noch bes. Act. 22, 17—21 (die Vision in Jerusalem: die Juden nehmen sein Zeugnis nicht an, deshalb wird er zu den Heiden entsandt) u. 13, 46 (an die Juden in Antiochien in Pisidien).

In kurzen, sich fast überstürzenden Behauptungen hat Paulus die Zukunftsperspektive entwickelt. Wie mit einem Schlage sind wir auf die Höhe gehoben. Die Aussicht ist noch zu überraschend. Der Leser muß sich in sie hineinleben. Des Apostels Blick fällt auf den Kreis der Briefempfänger. Was im heidenchristlichen Gemüt sich an Regungen der hochmütigen Überhebung gegenüber dem ungläubigen, seines Adels sich selbst beraubenden Israel finden konnte, mußte durch die nachdrückliche Feststellung, daß von einem Dahinfallen der Verheißung, von Ansprüchen seitens des ungläubigen Volkes nicht die Rede sein könne, aufgeweckt sein; ja die letzte These, daß Israel verstockt sei, damit durch seinen Fehltritt den Heiden Errettung zuteil werde, mochte solche Regungen¹⁾ auch dort lebendig machen, wo bisher ein allgemeines Pietätsgefühl und persönliche Teilnahme an Israels tragiischem Geschick geherrscht hatten. Jedenfalls wundern wir uns nicht, daß der Apostel dem heidenchristlichen Bewußtsein seinen Ausblick auf Israels Zukunft durch besondere persönliche Applikation nahezubringen sucht (13 ff.). Dieselbe gibt die schönste Gelegenheit, die These von der Wiederannahme Israels, auf welche die Zukunftsperspektive hinielt, ohne daß es bisher zur einfachen, klaren Aussprache gekommen, noch weiter zu unterbauen (vgl. B. 16, 24). Die Verhandlung trägt deutlich praktisch-paränetischen Charakter. Das ist vor allem in der Warnung vor Unglauben B. 20 ff. zu konstatieren. Man darf aus derselben schwerlich entnehmen, daß Paulus schließlich doch das Heil einfach von der menschlichen Entscheidung abhängig mache; noch in demselben Zusammenhang stellt er die Abkehr Israels von seinem Unglauben als eine Tat der göttlichen Macht hin (B. 22), er hat also die Bahn von Kap. 9; 11, 5 ff. nicht verlassen. Allerdings respektiert Paulus auch sonst die Freiheit des Ungehorsams, des von Gott Abfallens²⁾; ein *donum perseverantiae* im dogmatischen Sinn kennt er nicht.³⁾ Aber unsere Erörterung, die ja nicht nur

¹⁾ Vgl. B. 19: ἐξεκλάσθησαν κλάδοι, ἵνα ἐγὼ ἐνκεντριωθῶ.

²⁾ Vgl. u. S. 102f.

³⁾ Auch Röm. 8, 28 ff. nicht. Die Verse sind als Ausdruck unmittelbarer Glaubensanschauung zu würdigen. Der Glaube ergreift den göttlichen Liebeswillen als einen solchen, der aus der Ewigkeit in die Ewigkeit reicht, der uns begleitet bis zur ewigen Vollendung. Anders kann er ihn nicht anschauen. Die

den etwaigen Unglauben, sondern auch den Glauben des Heiden, ebenso wie den Unglauben des Juden, als eigene Tat erscheinen läßt, findet ihre unmittelbare Erklärung in ihrem praktischen Charakter. Die Paränese kann gar nicht anders lauten, sie ist mit ihrem Appell, zumal wenn er solcher Forderung gilt, wie hier (*ἐπιμένειν τῇ χρηστότητι* B. 22), für die Glaubensbetrachtung selbst ein Mittel, durch das der über Glauben und Unglauben stehende Gotteswille sich durchsetzt.

Die Entwicklung der paränetischen Erläuterung macht sich ziemlich einfach. Paulus erinnert daran, daß er heidnische Hörer vor Augen habe. Er als Heidenapostel ruft ihnen zu, daß er in der eifrigen Arbeit für seinen Beruf doch immer den Blick gerichtet hält auf seine Brüder, von denen er einige wenigstens durch die erweckte Eifersucht zu erretten hofft (13 f.). Er tut das gerade auch im Interesse der Heiden, die von der Annahme Israels die Vollendung erwarten dürfen (15). Der Gedanke an diese Wiederannahme ist kein rein hypothetisches Gehirngespinnst, man hat allen Grund, damit zu rechnen.¹⁾ Denn von *ἀπαρχή* und Wurzel bekommt das ganze Volk einen Charakter der Heiligkeit, d. i. Gottzugehörigkeit (16). Damit ist der Gedanke gewonnen, der durch persönliche Applikation das Mysterium der Bekehrung des ungläubigen Israel den Heidenchristen unmittelbar nahezubringen dient. Daß einige Zweige ausgebrochen und die Heidenchristen dafür dem edlen Ölbaum eingepfropft wurden, gibt diesen keinen Anlaß zur Überhebung; sie haben, was sie haben, durch die Teilnahme an der Wurzel des Edelbaumes, die sie trägt (17 f.). Der Einrede, daß für die Heidenchristen Zweige ausgebrochen wurden (19), begegnet der mahnende Hinweis auf die Möglichkeiten der Zukunft. Der Heidenchrist, der jetzt im Glauben steht, kann auch fallen; wenn er sich das sagt, so wird sein Glaube die Furcht bekommen, die zum Beharren bei der

Reflexion auf die Möglichkeit eines Fahrenlassens dieses Liebeswillens liegt fern; der Glaube blickt eben als solcher nicht auf sich, sondern auf Gott, gerade dadurch wächst er immer fester mit Gottes Willen zusammen. Die Schwierigkeiten, die Mißdeutungen und Eintragungen sind da, sobald man eine einfache objektive, „dogmatische“ Aussage in den Versen findet; vgl. zur Unterscheidung u. S. 84 ff.

¹⁾ So wird sich der von dem *„δὲ μεταβατικόν“* (Weiß, 3.) angedeutete Gedankenzusammenhang auseinanderlegen lassen

Güte, d. h. zu der demütigen Beugung unter Gottes Erbarmen führt, in der sich der rechte Glaube zeigt (20—22). Andererseits können die jetzt ausgebrochenen Zweige, die doch, im Unterschied von den eingepfropften, von Natur zu dem Elbaum gehören, neu eingepflanzt werden — viel leichter wie die wilden Zweige (23 f.). Gott kann es in seiner Allmacht tun, er wird es tun. Paulus hat lange genug das Mysterium seinen Hörern nahegetreten lassen, nunmehr kann er es in aller Bestimmtheit aussprechen: „es ist eine partielle Verstockung Israel widerfahren bis zu dem Zeitpunkt, da die Fülle der Heiden eingegangen sein wird, und so (auf diesem Wege) wird Gesamtisrael gerettet werden“ (25 f.). Endlich wird der Bann von der ungläubigen Masse genommen werden — wir wissen aus R. 11 und 14, durch welche Vermittlung. Die Errettung wird in ihrer Art¹⁾ beleuchtet durch das Weissagungswort, das vom Hinwegtun der Gottlosigkeiten und dem Bund auf dem Grund der Sündenvergebung redet (26 f.). Durch ihre Art, nicht durch das bloße „daß“, bekommt sie auch ihre Bedeutung für den Glauben: sie ist das Ziel der Wege Gottes, die Vollendung seiner Offenbarung.

In diesem Licht zeigen sie uns die Schlußverie, die einen zusammenfassenden Rückblick werfen. Paulus stellt zunächst kurz fest, wie die ungläubigen Israeliten nach diesen Ausblicken anzuiehen sind; man darf bei ihnen nie vergessen: über dem derzeitigen, für die Ordnung des Evangeliums, um der Heiden willen verhängten Gegensatz zu Gott steht die Liebe um der Väter willen nach der Ordnung der Erwählung, denn unbereubar sind Gottes Gnadengaben und seine Berufung (28 f.). Diese Theie aber findet ihre Begründung in dem heilsgeschichtlichen Walten Gottes, wie Paulus es seine Christen hat schauen lassen, dem Walten, das durch allgemeinen Ungehorsam das Erbarmen zum Triumph führt, indem es durch den Ungehorsam der Juden den Heiden Erbarmung zuteil werden läßt und durch dieses Erbarmen wieder den Ungehorsam der Juden überwindet, um auch ihnen Erbarmen zu schenken (30 f.). So kann sich R. 32 jenes große Schlußwort anschließen, in dem der Glaube Luthers das paulinische Evangelium klassisch aus-

¹⁾ Darauf liegt der Ton, vgl. Zahn 524.

prochen fand.¹⁾ „Verschlossen hat sie Gott alle in den Unglauben, um sich ihrer aller zu erbarmen.“ Das Wort will zunächst nur das geschichtliche Walten Gottes zusammenfassend noch einmal gegenwärtigen. Darnach bestimmt sich wohl auch der nächste Sinn des τοὺς πάντας: die eben Genannten alle, d. i. die gläubigen Heiden und die für jetzt noch ungläubigen Juden.²⁾ Aber die geschichtliche Feststellung ist zugleich die abschließende Proklamierung des göttlichen Grundgesetzes der Geschichte, das über aller Geschichte steht. Dadurch bekommt auch das τοὺς πάντας einen universalen Klang, so daß die seine Tendenz nicht unrichtig wiedergeben, die an die beiden Menschheitshälften, Juden und Heiden, dabei gedacht haben wollen.³⁾ Die Geschichte ist im ganzen ein großes Denkmal des Evangeliums. Gott benutzt nicht nur den Ungehorsam, den er in einer sündigen Menschheit¹⁾ durch sein Walten wirkt, dazu, um auf seiner Folie zu offenbaren, was Erbarmen ist — damit wären wir noch nicht über den Gedanken von Kap. 9 und 11, 5f. hinaus, aber die mit dem Auge des Glaubens betrachtete Heilsgeschichte führt noch weiter: Gottes Ziel und Ende ist nichts Geringeres als ein allgemeines Erbarmen auf Grund einer allgemeinen Verschließung in den Unglauben. Das ist die höchste Höhe der Glaubensintuition. Gewißheit und Ahnung schlingen sich hier ineinander. Wir verstehen es, daß Paulus in dem anbetenden Lobpreis der göttlichen Größe, in den er seine Betrachtung ausmünden läßt, gerade jetzt, wo er für die Weisheit der göttlichen Geschichtslenkung ganz neue Blicke hat erschließen dürfen, ihre Unerforschlichkeit und Un-

¹⁾ „Nur“ diesen Hauptpruch, der alle Welt und menschliche Gerechtigkeit verdammt und allein Gottes Barmherzigkeit hebet, durch den Glauben zu erlangen“, Erl. Ausg. 64, 223; vgl. auch B. Weiß 503: „So ist B. 32 zugleich das große Summarium und der herrliche Schlußstein des ganzen bisherigen Briefteils“, Zül. 300.

²⁾ S. Weiß 503. Nach Zahn 528 (Hofm. 505 ff.) nur die ungläubigen Juden, weil die gläubigen Heiden nicht „verschlossen seien“ — aber damit ist nicht nur die Begründung von B. 32 willkürlich auf die eine Hälfte von 30f. beschränkt, sondern auch — gewiß nicht im Sinn des Apostels — die heidnische ἀπειθεῖα ganz dem „Gerichtswalten“ Gottes entnommen; das letztere modifiziert sich natürlich nach der Situation ebenso wie die ἀπειθεῖα, die bei Juden und Heiden auch verschieden ist.

³⁾ Vgl. Thol., Phil., God., Sand., Dlegm.

⁴⁾ Dies natürlich auch hier die selbstverständliche Voraussetzung.

ergründlichkeit heraushebt.¹⁾ Damit bringt er die Schranke auch der höchsten und umfassendsten Glaubensintuition zur Geltung. Gewiß denkt er nicht daran, seiner Enthüllung des „Mysteriums“ des Unglaubens von Israel den Charakter der Ahnung, des tastenden Versuches oder fragenden Ausblicks auszudrücken. Aber er weist uns selbst den Weg zur Herausarbeitung des unerschütterlichen Wahrheitsgrundes seiner Weissagung, indem er den Blick zum Schluß konzentriert auf die Gottesanschauung, die ihr zugrunde liegt. Das ist die Bedeutung der Geschichte, wie der Glaube sie immer besser zu verstehen trachtet, daß sie Gott erweist als den, aus dem, durch den, zu dem wirklich alle Dinge sind (36). Damit ist uns das Leitmotiv für eine allgemeine historisch-theologische Würdigung der Kapitel gegeben.

¹⁾ B. 33—35; vgl. auch Zahn 530.

III. Teil.

Folgerungen.

Die historisch-theologische Bedeutung der paulinischen Theodizee.

Paulus hat sein Problem gelöst. Die Reproduktion seines Gedankenganges gibt uns die Basis, um Form und Materie, Problemerkörterung wie Problemlösung noch einer allgemeineren Würdigung zu unterziehen, die versuchen soll, den historisch-theologischen Ertrag der Kapitel herauszustellen. Ein allgemeiner Einwand, der gegen die obige Behandlung der Kapitel erhoben werden könnte, leitet uns in die Erörterung hinein.

1.

Man könnte vielleicht urteilen, die Disposition, auf der unsere Entwicklung des Gedankenganges beruht, sei zu künstlich, ihre Kategorien zu modern. Pauli Denken sei entschieden viel einfacher, natürlicher, unregelter, er arbeite nicht nach einem so methodischen Programm. Die Konstruktion, so wird man vielleicht feststellen, verrate sich in dem ständigen Reflektieren über die innere Notwendigkeit der Fortentwicklung, das über den Text hinausgehe. Die Tendenz des Einwandes ist entschieden richtig; er will die Unmittelbarkeit und Natürlichkeit des paulinischen Denkens wahren. Aber das ist gerade das Bemühen der hier gegebenen Reproduktion. Paulus hat allerdings sicher nicht die von uns herausgearbeitete Disposition beim Schreiben irgendwie vor sich gehabt, wie ein Aufsatzhörer. Aber ein solcher Gedanke, den die vielfach üblichen Dispositionen des Römerbriefes nur zu sehr nahelegen, muß auch fernliegen, wenn der erste Teil die Überschrift erhält: Erarbeitung des rechten Standpunktes, oder der zweite: Entwicklung des Tatbestandes. Der Blick kann hier vielmehr allein darauf gerichtet

sein, wie sich die Erörterung aus der Situation heraus ergibt, wie sich der Gedankengang ohne künstliche schriftstellerische Disposition durch die Aufgabe von selbst disponiert. So dürfte die Unmittelbarkeit, die ein Kennzeichen des Genialen ist, gerade recht zur Geltung kommen. Wir erfassen sie in der inneren Notwendigkeit, mit der die Sache, so wie sie im Bewußtsein des Apostels lebt, die Gedankenentwicklung bestimmt. Das Denken wird dadurch zu einem unmittelbaren Lebensprozeß. Wir sehen Paulus ringen mit dem Problem; in dem Ringen setzt sich die Lösung durch, die seine Glaubensanschauung ihm bietet. Nach dieser Beobachtung gestaltet sich dann die Exegese. Sie muß psychologisch sein, indem sie den Ablauf jenes Lebensprozesses verfolgt. Dabei bleibt doch der „logische“ Charakter gewahrt dadurch, daß die Sache, um die es sich handelt, die Anschauung des Glaubens, die das Problem löst, bzw. das Problem selbst als Prinzip des Denkprozesses erscheinen. Vielleicht können diese Bemerkungen dazu dienen, nicht nur unserer „Disposition“ den Anstoß zu nehmen, sondern damit auch auf die besondere Bedeutung hinzuweisen, welche die paulinische Theodizee als ein besonders instruktives Beispiel des theologischen Denkens des Paulus beanspruchen darf.

Es ist ein unbestreitbares Verdienst der Baurischen Schule, insbesondere ihres scharfsinnigsten biblisch-theologischen Forschers, Holsten, daß sie sowohl gegenüber der Gesamterscheinung der Theologie als ihren einzelnen Dokumenten aufs lebhafteste ein genetisches Verständnis der paulinischen Gedankenwelt in der inneren Notwendigkeit ihrer Entfaltung als historische Aufgabe empfunden hat. Das Verdienst wird nicht aufgehoben durch die Übertreibungen und Einseitigkeiten in der Durchführung der Aufgabe, die zu einem guten Teil mit dem ausgeprägten Intellektualismus der Betrachtung¹⁾ zusammenhängen dürften. Eine Bemerkung von Holsten mag uns bezeugen, wie sich die Aufgabe gerade bei unseren Kapiteln aufdrängt. Er erklärt zu II, 26 ff.²⁾: „Die Lösung des heilsgeschichtlichen Rätsels, die endliche Errettung und also der schließliche Glaube Gesamtisraels, ist allerdings ein Postulat des religiösen

¹⁾ Vgl. dazu meine Studie über das alte und das neue Paulusbild (Neue kirchl. Zeitschr. 1909 (626 ff.) 630 ff.)

²⁾ A. a. O. S. 707 Anm.

Gemütes der Juden. Aber die Art und Weise der Lösung ist das Ergebnis des in jüdischer Weltanschauung teleologisch denkenden Geistes, der aus einer gegebenen bestimmten Gottesanschauung in Verbindung mit einer gegebenen festen geschichtlichen Wirklichkeit die notwendigen Konsequenzen zieht.“ Vielleicht dient es zur weiteren Veranschaulichung der Aufgabe, in deren Zeichen wir die Lösung des Problems von Kap. 9—11 gesucht haben, wenn wir von hier aus noch einen vergleichenden Blick auf die Entwicklung der vorangehenden dogmatischen Hauptausführung werfen.

Die ersten acht Kapitel sind bekannt als ein klassisches Versuchsfeld für die Neigung zu sauber ausgearbeiteten, streng systematischen Dispositionen, in welche der lebendige Gedankenfluß des Apostels eingezwängt wird. Neuerdings macht sich das Bewußtsein der Unnatur solcher Dispositionen mehr und mehr geltend. Wie früher schon Hofmann, so lösen jetzt Schlatter und Züllicher gleicherweise den Brief auf in zahlreiche kleine Einzelabschnitte. Dadurch aber droht nun der Gesamtzusammenhang verloren zu gehen. In seiner Vergegenwärtigung liegt das Recht der alten Dispositionen. Sie müssen ersetzt werden durch eine energische Herausarbeitung der Gedankenentwicklung, welche die einzelnen Abschnitte verbindet. Besonders die Knotenpunkte bedürfen einer eindringenden Würdigung. In der dogmatischen Hauptausführung des Römerbriefes dürfte der Knotenpunkt bei dem Neuanfang Kap. 6 liegen. An ihm scheitern durchgehend die systematischen Dispositionen, für die das fünfte Kapitel mit seinem in Kap. 8 wieder aufgenommenen Zukunftsausblick und seinem Übergang von der individuellen Heilsentwicklung, die doch Kap. 6 ganz speziell fortgeführt wird, zur universal-heilsgeschichtlichen, ein erraticus Block in ihrem sauber abgezirkelten Gedankengang ist.¹⁾ Umgekehrt muß sich hier die Methode der Reproduktion der Gedankenentwicklung, wie sie sich uns in Kap. 9—11 aufdrängte, in ihrer Wahrheit erweisen. Ein kurzer Überblick über Röm. 1—8 wird genügen, um die Einheit in der Art der Gedankenführung ins Licht zu stellen.

¹⁾ Vgl. auch Grafe S. 59: „Der systematische Charakter einer Lehrabhandlung aber tritt ganz zurück, wenn der Apostel Kap. 6 f. die schon behandelten Dinge, wie vor allem die Macht der Sünde über den Menschen, gewissermaßen aufs neue aufnimmt und von einer anderen Seite betrachtet.“

Paulus will seinen Lesern das Evangelium nahebringen als Gotteskraft zur Errettung für jeden Glaubenden. Es ist eine solche, so stellt das Thema des Briefes fest, vermöge seines eigentümlichen Inhaltes, den man erfasst, wenn man erkennt, wie Gerechtigkeit Gottes aus Glauben in Glauben darin offenbart wird (1, 16 f.). Um die Leser diesen Inhalt in seiner vollen Bedeutung neu erfassen zu lassen, stellt Paulus sie zunächst unter Berücksichtigung der verschiedenen Kreise des religiös-sittlichen Milieus der Zeit¹⁾ und mit Zuhilfenahme direkter persönlicher Applikation gegenüber dem natürlich-menschlichen Widerstreben wider das Verdammungs-urteil unter den Eindruck der allgemeinen Sündenverlorenheit. Das Ziel ist die allgemeine Beugung unter das Gericht Gottes (3, 9—20). In diese Situation kann der Apostel dann das Evangelium mit seinem eigentümlichen Inhalt hineintreten lassen (3, 21 ff.). Damit werden die Leser neu emporgehoben in die Sphäre des Glaubens. Aus seiner Gewißheit heraus sind die Sätze 3, 21 ff. gesprochen. Er weiß: wer an Christum glaubt, steht als Gerechter und nicht mehr als zornverfallener Sünder da in Gottes Augen; in Christo löst die Gnade, in der sich die Gerechtigkeit (3, 4) vollendet, ihrerseits das Problem, in das vor allem der Jude durch die Erkenntnis seiner Zornverfallenheit hineingeleitet wird²⁾, das aber im Grunde ein Menschheitsproblem, ja das Menschheitsproblem ist, das Problem, wie Gott unbeschadet seiner auf das Gericht drängenden Gerechtigkeit doch vergeben kann³⁾, wie er zugleich gerecht ist und rechtfertigt. Die Glaubensgewißheit findet ihre Bestätigung nicht

¹⁾ 1, 18 ff.; 2, 1 ff.; 2, 11 ff. Ich darf hier wohl auf meine Untersuchung über „Die Beziehungen von Röm. 1—3 zur Missionspraxis des Paulus“, Beitr. zur Förd. christl. Theologie IX. 4, 1905, verweisen, wo auch die (durch die neuesten Forschungen über die Verbreitung religiös-sittlicher Reformbewegungen weiter bestätigte) Beziehung von Röm. 2, 1 ff. auf die hellenistische philosophische Auffassung eingehend begründet ist.

²⁾ Vgl. 3, 1 ff. u. meine Studie 113 ff. Das Problem konzentriert sich im Begriff der Gerechtigkeit, die einmal als richtende (3, 6), dann aber wieder als „Trenngerechtigkeit“ (3, 4) erscheint.

³⁾ Voraussetzung des Verständnisses ist die von Th. Zahn u. E. unansehbar dargelegte Deutung der entscheidenden Begriffe *δικαιοδοῦναι* (intransitives Passivum = gerecht werden, Gerechtigkeit erlangen, als Gerechter zu stehen kommen) und *ἀπολῆτροναι* (nicht Loskaufung, sondern Schulberlaf), s. 3. 178 ff.; 204 ff.

nur durch die Übereinstimmung mit den Grundpostulaten des religiösen Bewußtseins, wie sie durch die Vergegenwärtigung der einen in gleicher Weise unter Gottes Gericht gebeugten Menschheit neu geweckt sind (3, 27—30)¹⁾, sondern vor allem durch das Zeugnis des alten Testaments (Kap. 4, vgl. 3, 21. 31?). Die vorbildliche Gestalt des Abraham wird erst durch die Glaubensgerechtigkeit in ihrer Bedeutung verständlich. Der alttestamentliche Typus führt seinerseits zu näherer Beleuchtung der Eigenart des Glaubens, der sich auf den Gott des Lebens richtet (4, 17 ff.). So kann sich 5, 1 ff. die Entfaltung der Lebenszuversicht anschließen, die der Rechtfertigungsglaube in sich trägt. Der Ausblick auf die endgültige Lebenserrettung gibt Anlaß zu einer universal-weltgeschichtlichen Glaubensbetrachtung, die durch Gegenüberstellung von Adam und Christus die Macht des Lebens in der Welt des Todes erweist. Wir werden uns diese universal-weltgeschichtliche Beleuchtung des Heils erklären aus einem unwillkürlichen Trieb des Glaubens, der sich dessen vergewissert, daß er die Lebensmacht ergriffen, die allein der Menschheit das Heil vermitteln kann.

Der Abschnitt 5, 12 ff. bezeichnet den Abschluß der bisherigen Entwicklung; was soll über den in 5, 9 ff. erreichten Termin der endgültigen Errettung hinaus noch folgen — außer einer universal-geschichtlichen Beleuchtung der dargelegten Errettung? Und doch geht die Erörterung weiter, sie wendet sich von der endgültigen Errettung zurück zum gegenwärtigen Christenleben, um von hier aus fortschreitend in Kap. 8 jenes Ziel wieder zu erreichen. Der Anschluß von 6, 1 könnte fast den Eindruck erwecken, als handele es sich bloß noch um Zurückweisung falscher Folgerungen aus den Sätzen des Apostels. Die folgende Erörterung bekommt dadurch den Anschein des Zufälligen, des Anhanges. Aber es ist leicht zu sehen, daß über dem ganz speziellen Anschluß eine dringende Forderung der Sache steht. Paulus hat das Evangelium gekennzeichnet als Gottesmacht zur Errettung. Ist es uns schon wirklich und erschöpfend als solche nahegebracht? Gewiß, wir sind schon bis zum

¹⁾ R. 27 f.: Ausschließung des Rühmens; 29 f.: Der eine Gott über Juden und Heiden. Durch die — bisher kaum beachtete — Rückbeziehung der beiden Postulate auf die propädeutische Grundlegung 1, 18—3, 20 scheint mir die Argumentation ihre Abbruchtheit zu verlieren.

Ziel der *σωτηρία* geführt; der Rechtfertigungsglaube, der sich das Evangelium mit seinem eigentümlichen Inhalt angeeignet hat, schließt den Ausblick in sich. Aber es bleibt eine Lücke in der Darlegung, trotz des scheinbar ganz geschlossenen Zusammenhanges. Gott kann in Christo vergeben, wer glaubt, steht vor ihm als gerecht da, so hat Paulus 3, 21 ff. mit dem Hinweis auf den Tod Christi aus der unmittelbaren Glaubensanschauung heraus festgestellt. Aber die im Blick auf den Gefreuzigten, den Gott „in seinem Blut“ vorgestellt hat zu einem „Sühnemittel durch Glauben“¹⁾, geäußerte unmittelbare Gewißheit bedarf der objektiven Rechtfertigung. Es ist keine falsche Neugierfrage, wenn man noch nach Aufklärung darüber verlangt, warum denn Gott in Christo vergeben kann, weshalb der Glaube an den Gefreuzigten in den Stand des Gerechtheits vor Gott versetzt. Gewiß hat Paulus die Fragen sich nicht in dieser Form gestellt; für den Glauben findet das Problem seine unmittelbare Erledigung im Blick auf das Kreuz. Aber die Lücke, auf welche die Fragen hinweisen, ist da; auch Paulus hat sich ihr nicht entziehen können. Durch die aus seiner Guadendarlegung sich erhebende praktische Frage, ob man etwa, um den Triumph der Gnade zu mehren, bei der Sünde verharren solle, wird er darauf hingeführt. Die Lösung des Problems liegt in der Darlegung, wie sich das Evangelium als Gottesmacht erweist in der Umgestaltung des persönlichen Lebens. Eben durch den Inhalt, der unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeitsoffenbarung den Glauben weckt, der seinen unmittelbaren Reflex findet in der Glaubensgewißheit des Rechtfertigungsbewußtseins, durch die Botschaft von dem Gefreuzigten und Auferstandenen greift das Evangelium wirksam ein in das Leben des Gläubigen. Durch diesen Nachweis bekommt Kap. 6, 1 ff. seine Bedeutung in der Gesamtentwicklung; es stellt sich dar als Ausfüllung einer durch die unmittelbare Glaubensbetrachtung 3, 21 ff. noch offen gelassenen Lücke. Paulus gibt uns die Antwort auf die Frage, warum Gott unbeschadet seiner Gerechtigkeit in Christo dem Sünder vergeben kann, er legt die innere Voraussetzung jenes Glaubensstandes der Gerechtigkeit auseinander, indem er dartut, wie Tod und Auferstehung

¹⁾ D. h. das durch den Glauben erst wirkliches Sühnemittel wird.

Christi für uns ein Mitsterben und Mitauferstehen bedeuten, wie die Gnade¹⁾ durch die in der Taufe sich konzentrierende Erfahrung, welche die gläubige Aneignung jener Gottesstaten in sich schließt, den alten Menschen in uns ertötet und uns in ein neues Leben hineinversetzt (6, 1 ff.).²⁾ Durch dieses Erleben, dessen persönlich-

¹⁾ Daß dieser Begriff, wie es von der Anknüpfung an 5, 21 her nicht anders zu erwarten ist, über der ganzen Auseinandersetzung steht, zeigt die nur so verständliche Aufnahme der Schilderung in der Wendung B. 14: *οὐ γὰρ ἐστὶ ἐπὶ νόμον ἀλλὰ ἐπὶ χάριν*. Er kann als selbstverständlich vorausgesetzt werden, wenn es sich 6, 1 ff. um die Wirkung des Evangeliums handelt, das 3, 21 ff. in seiner Bedeutung als Gnadenoffenbarung dargestellt ist.

²⁾ Es muß hier bei der Andeutung bleiben, wie durch die Würdigung von 6, 1 ff. im Zusammenhang der Gesamtentwicklung die (von Godet und Schlatter vertretene) Deutung der Ausführung auf das Erleben des Glaubens bestätigt bzw. neu angeregt wird. 3, 21 ff. bringen uns das Evangelium nahe mit seinem eigentümlichen Inhalt, so wie er dem aneignenden Glauben sich darstellt und sich im Glaubensbewußtsein spiegelt, als die Darbietung der alles andere in sich schließenden Zentralgabe der Gerechtigkeit. 6, 1 ff. beschreiben uns das Erleben, das der Glaube, der in dem Gekreuzigten die vergebende Gnade ergreift, an diesem Evangelium macht, das Erleben, das die Wurzel der Glaubensgewißheit 3, 21 ff.; 5, 1 ff. ist, durch das es zu dem Glaubensstand kommt, in dem der Mensch sich vor Gott „gerechtfertigt“ weiß, d. i. zu der Gerechtigkeit, dem „Gerechtfsein“, das der Glaube als Gabe des Evangeliums erfährt. Über beiden Ausführungen steht — dem Generalthema gemäß — das Evangelium, mit ihm der Glaube; 3, 21 ff. sagt er aus, was er am Evangelium hat, 6, 1 ff., was er durch das Ev. erlebt. Eine gewisse Anlehnung des Ausdrucks an Sakramentsvorstellungen oder an die Ideen der mystischen Erlösungsreligion der Zeit ist durch diese „dogmatische“ Erklärung gar nicht ausgeschlossen. Auch wer sie annimmt, muß ja die Ethisierung der Anschauung konstatieren. Worin ist sie begründet? Darin, daß das Bild des gekreuzigten und auferstandenen Christus, an dem die ganze Ausführung orientiert ist, im Bewußtsein sittliche Motive auslöst. Die Glaubensdeutung muß so doch das Rätsel der Ausführung lösen, auf dessen Lösung man allerdings unter Konstatierung einer unklaren, verworrenen, widerspruchsvollen Darstellung verzichten kann. Die Geschichte der Exegese dürfte beweisen, daß sich ein inhaltliches Verständnis der Sätze nur durch Rückgang auf eine dahinterliegende Anschauung gewinnen läßt (vgl. z. B. Weiß' Rückgang auf die Geistesmitteilung in der Taufe, durch welche das alte Leben in uns prinzipiell ertötet wird, 266). Gal. 2, 19 f. ist zu sehen, wie eng der Gedanke des Teilhabens an Christi Kreuzestod und seinem Auferstehungsleben (vgl. Gal. 1, 1) mit dem Glaubensleben des Paulus verwachsen ist, er ist sichtlich primär gegenüber Sakraments- und Mysterienideen und haftet an der Kreuzestatsache (*συνεσταύρωμαι*!). Durch den Gesamtzusammenhang des Briefes

sittlicher Charakter durch die Mahnungen beleuchtet wird, die sich aus der Vergewärtigung der in Christi Erleben für uns gesetzten neuen Lebenswirklichkeit ergeben, sind die Christen in den Stand gesetzt, als „Knechte der Gerechtigkeit“ mit allem Ernst den Kampf wider die Sünde aufzunehmen (6, 15 ff.).¹⁾ So wird das Ziel verwirklicht, das das Gesetz vorstellte, aber nicht verwirklichen konnte. Die Gläubigen sind Diener der Gerechtigkeit, weil sie nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade stehen; sie sind vom Gesetz befreit durch eben das Erleben, durch das sie dem alten Sündenleben abstarben (7, 1—6). Von hier aus ergibt sich die Bedeutung des Gesetzes: Hervortreibung und Entlarvung der Sünde (7, 7—13); die Vergewärtigung des Standes unter dem Gesetz (14—24) dient der These zur Bestätigung.

Die Erörterung scheint damit wieder zum Ziel gekommen. Aber wir verstehen, daß Paulus mit dem dunkeln Bild 7, 14 ff. nicht schließen kann. Es ist nicht nur ein unmittelbares Gemütsinteresse, was sich dagegen auflehnt, die Sache selbst drängt auf ein neues Fortschreiten vom Stand unter dem Gesetz zum Stand der Erlösung. Denn einmal kann nur so die Bedeutung des Gesetzes, das doch, wie 7, 24 f. zum Bewußtsein bringt, eben durch Enthüllung der Sünde die Erlösung vorbereitet, zur vollen Würdigung kommen. Sodann verlangt auch die ganze Schilderung der „Erlösung“, mit der 6, 1 neu eingesetzt hat, nach Einfügung in den

wird uns die Deutung auf das Glaubenserleben entgegengetragen. Die Aufnahme erscheint um so begründeter, als sie ein einfaches Verständnis der paulinischen Sätze bietet: der Glaube schaut auf den Gefreuzigten und wird dessen inne, daß der alte Mensch gekreuzigt ist, und erlebt ein „Mitsterben“, er schaut auf den Auferstandenen und erfährt es, daß in ihm uns das Leben geschenkt ist, daß Gott uns durch das Wort vom Kreuz ins Sterben leitet, damit wir als die Gestorbenen im Glauben an den lebendigen Herrn Gott leben. Natürlich bleibt für die dogmatische Betrachtung hier noch manches „Wie?“, aber wir haben hier eben noch Glaubensanschauung, wie sie erst das Objekt der dogmatischen Betrachtung ist.

¹⁾ Eine gewisse Spannung zwischen den zuversichtlichen Indikativen des ersten und den dringlichen Imperativen des zweiten Abschnittes ist nicht zu verkennen. Aber sie ist eine Spannung des Lebens, vgl. u. S. 84. Mit einer groben Formel wäre das Verhältnis so zu bestimmen: es handelt sich im zweiten Abschnitt um die Bewährung des Willens, der durch das im ersten geschilderte Erleben dem Gläubigen geschenkt ist.

Zusammenhang der Gesamtentwicklung über das Evangelium; diese Einfügung vollzieht sich naturgemäß dadurch, daß sich vom Stand der Erlösung der Blick wieder vorwärts richtet auf das Ziel, das schon 5, 1 ff. vor unserem Auge aufgetaucht ist. So wird uns Kap. 8 verständlich. Es bringt uns zunächst eine neue Darlegung der „Erlösung“. Der Eindruck der Wiederholung wird dabei abgewehrt durch eine neue Art der Betrachtung. Während Paulus 6, 1 ff. beschrieb, was wir in dem Glauben an den Gefreuzigten erleben, stellt er 8, 1 ff. mehr dar, was in jenem Erleben mit uns geschieht; an die Stelle der psychologisierenden Beschreibung, die sich an die unmittelbare Glaubensanschauung hält, tritt die objektive erklärende Theorie des Fleisch-Geistchemas.¹⁾ Aber das Glaubensbewußtsein, für welches vor allem der Begriff „Geist“ ein unmittelbarer Ausdruck der Wirklichkeit ist, ohne den es sich nicht leicht denken kann, leuchtet durch diese theologische Ausführung hindurch. Das zeigt vor allem die Fortführung. Das Leben im Geist entfaltet sich mit innerer Notwendigkeit vor unseren Augen als das Leben der Hoffnung, die durch den Druck der Gegenwart sich hintreiben läßt auf das herrliche Lebensziel (17(18)—27). Durch diesen Ausblick erweist das Leben des Geistes, wie es aus dem Erlebnis des mit Christo Sterbens und Auferstehens erwächst, daß es das Leben des Rechtfertigungsglaubens ist, von dem aus sich schon 5, 1 ff. der Blick auf die endgültige Errettung gerichtet hat. Der Rückgang auf den sicheren Grund der Hoffnung 8, 28 ff. hebt uns zum Schluß wieder hinein in die Sphäre der unmittelbaren Glaubensgewißheit, die sich im Blick auf Christus der Rechtfertigung, der Liebe Gottes, des Lebens versichert weiß für Zeit und Ewigkeit. Der triumphierende Abschluß ist das Siegel auf die innere Einheit der ganzen Ausführung, die auf verschiedene Weise, in zweifachem Ansatz uns die Lebenswirklichkeit nahebringt, die sich dem Glauben in dem Evangelium als der Kraft Gottes zur Errettung durch seinen einzigartigen Inhalt erschließt.

Diese Skizze des Gedankenganges der acht ersten Kapitel wird der aus Kap. 9—11 entnommenen Beobachtung zur Bestätigung dienen. Die „theologische“ Gedankenentwicklung vollzieht sich bei

¹⁾ Vgl. nur B. 2—4; 5; 14.

Paulus mit einer gewissen unmittelbaren inneren Notwendigkeit aus den Forderungen der Sache, die im Bewußtsein des Briefschreibers lebendig ist. Aber dies Kriterium führt auf ein zweites, für das uns der Überblick auch einige charakteristische Belege bietet, das wir vor allem aber wieder an Röm. 9—11 studieren können.

Entfaltet sich das Denken vor uns aus der Unmittelbarkeit des Glaubensbewußtseins als ein Lebensprozeß, so ergibt sich von selbst eine innere Abstufung, eine Ungleichartigkeit der Elemente der Gedankenentwicklung. Unmittelbare Glaubensanschauung, Ansätze zu theologisch-begrifflicher Verarbeitung, praktisches Glaubenszeugnis, das auf die persönlichen Voraussetzungen des Glaubensbewußtseins dringt, verweben sich ineinander. Es war der große Fehler der orthodoxen Betrachtung, daß sie unbezogen alle biblischen Aussagen als dogmatische Sätze auffaßte. Die orthodoxe Gewöhnung wirkt in der Forschung noch sichtbar fort. Die Aussagen des Paulus werden auf eine Fläche projiziert; da man sie aber nicht mehr wie die Orthodoxie harmonisierend in ein System zusammenfügen kann, so sieht man sich zur Feststellung unausgeglichener Spannungen und Widersprüche oder ganzer differierender Gedankenmassen veranlaßt. So rücken z. B. Röm. 2, 6 und 3, 21 ff. (Gerichts- und Rechtfertigungsgedanke), 3, 21 ff. und 6, 1 ff. (jüdische Rechtfertigungs- und hellenische Erlösungstheorie), 6, 1 ff. und 6, 15 ff. (der dogmatische Erlösungsgedanke und die praktische ethische Tendenz, vgl. oben 2, 6 und 3, 21 ff.) in Gegensatz zueinander. Man wird fragen dürfen, ob dieser Gegensatz nicht schwindet oder wenigstens sich auf eine unaufhebbare Lebensspannung¹⁾ zurückführt, wenn

¹⁾ Vgl. 6, 1 ff. u. 6, 15 ff. (auch 3, 21 ff. und 2, 6): Die Spannung zwischen Gabe und Aufgabe, persönlichem Sein und Werden, Haben und Erringen, Glaubenswirklichkeit und Lebenspraxis — die Paradoxie des persönlichen Lebens, spez. des Glaubenslebens (vgl. Luther). Die Zurückführung auf solche Lebensspannung muß sich von selbst ergeben, wenn man Pauli Ausführungen in ihrer Lebensunmittelbarkeit zu würdigen versucht. Von ihr aus werden auch die „Gerichtsstellen“ 2. Kor. 5, 10; Röm. 14, 10 verständlich (vgl. schon Röm. 6, 22 f.), mit der dadurch motivierten Spannung von Furcht und Glauben (vgl. 2. Kor. 5, 11), nur daß hier die Spannung von „Gerechtigkeit“ und Liebe oder der doppelten Gerechtigkeit, vgl. o. S. 78 Anm. 2) im Gottesbegriff hinzukommt, die sich im Glaubensbewußtsein durch Anregung der natürlichen Lebensspannung auswirkt.

man auf die innere Art der Aussagen achtet. 2, 6 steht im Zusammenhang eines praktischen Glaubenszeugnisses, das nicht den Bedingungen der dogmatischen Aussage unterliegt; seine Eigenart kann man Röm. 9 studieren, wo sich der „praktische“ Charakter der Aussagen so zwingend aufdrängt.¹⁾ Für Röm. 3, 21 ff. und 6, 1 ff. aber hat uns die Reproduktion der Gedankenentwicklung gezeigt, daß der Glaube hier und dort in verschiedener Weise zu uns redet. Hier spricht er in einer Darlegung der Gabe des Evangeliums aus, was ihm im Blick auf Christus in bezug auf sein Verhältniß zu Gott unmittelbar gewiß ist: er hat die Gerechtigkeit als die große Gottesgabe des Evangeliums; dort gibt er sich darüber Rechenschaft, was er durch das Evangelium von dem Gekreuzigten und Auferstandenen erlebt hat. Hier tritt uns die neue Wirklichkeit entgegen in der unmittelbaren Spiegelung des Glaubensbewußtseins; dort wird aus dem Glaubensbewußtsein heraus entwickelt, wie sie sich im Menschenleben durchsetzt.²⁾ Die letztere Betrachtung hat deutlich einen objektiven Zug, sie gibt, wie wir gesehen, gewissermaßen die objektive Rechtfertigung der unmittelbaren Glaubensgewißheit. Und doch ist die Abstufung gegenüber der „objektiven“ Theorie des Fleisch-Geistchemas (8, 1 ff.) oder auch der aus der Glaubensanschauung von dem mit Christo Sterben und Auferstehen entwickelten „objektiven“ Theorie (z. B. 2. Kor. 5, 14 f.) nicht wohl zu verkennen. Gewiß haben wir auch in 3, 21 ff. objektive, theologische Elemente. Der Sühnegrund (3, 25), der Rechtfertigungsgedanke selbst sind theologische Ideen, die implizite geschlossene Theorien in sich tragen. So hat sie die orthodoxe Dogmatik behandelt. Aber der doch wohl kaum zu verkennende Abstand der aus dem biblischen Rechtfertigungsbegriff entwickelten orthodoxen Rechtfertigungslehre von der paulinischen³⁾ und der Mangel an klaren Belegen einer entwickelten Sühnethorie dürften doch darauf

¹⁾ Vgl. o. S. 40 f., 57, 59, u. S. 88.

²⁾ Vgl. o. S. 81 Anm. 2.

³⁾ Es sei hier nur in Kürze auf Bahns Entwicklung der paulinischen Rechtfertigungslehre hingewiesen, Galaterkommentar² 123—126 u. bes. Röm. 204 bis 209, vgl. o. S. 78 Anm. 3; aber auch auf Weizsäcker, Apost. Zeitalter³ 140; Beytschlag, Neut. Theol. II¹. 195 ff.; Pfleiderer, Urschrift.² I. 255 f.; Zül. 240 f.; Feine 435 ff., 446 f. (Erlebnisscharakter, ethische Tendenz der Rechtfertigung; vgl. auch noch Baur, Lipsius, Biedermann, Reuß, Sabatier und Beck).

deuten, daß Rechtfertigungs- und Sühnegedanke bei Paulus ihre Bedeutung nicht haben durch die aus ihnen zu entwickelnden Theorien; sie erklären sich vielmehr in der vorliegenden Situation als der gegebene Ausdruck für eine unmittelbare Glaubensanschauung, die sie begrifflich fixieren, ohne ihre Erklärung, Rechtfertigung, Begründung zu bieten.¹⁾ Darnach bestimmt sich dann ihr Wert im Ganzen der paulinischen Gedankenwelt, z. B. gegenüber den „Theorien“, die aus der Glaubensanschauung selbst erarbeitet sind.²⁾ Die Antwort auf die theologische Frage nach dem Warum? der in der Glaubensgewißheit feststehenden Tatsachen: in Christo kann Gott vergeben, wer glaubt, ist gerecht, ist im Sinn des Paulus nicht aus dem nach zeitgeschichtlichen Analogieen entwickelten Sühne- bzw. Rechtfertigungsbegriff zu entnehmen, wenn wir mit Recht jene innere Unterscheidung zwischen den Aussagen machen dürfen. Sollte sie nicht im Interesse einer historischen Würdigung des Apostels liegen?

Vielleicht kann eine naheliegende Analogie das Recht der Beobachtung verdeutlichen. Es ist in weiten Kreisen anerkannt, daß Abr. Ritschl durch seine Deutung des reformatorischen Rechtfertigungsgedankens das geschichtliche Verständnis sehr befruchtet hat. Ob die Formel von dem Kanon der praktisch-religiösen Selbstbeurteilung glücklich ist, braucht hier nicht beurteilt zu werden; das

¹⁾ Es liegt auf der Hand, wie sich die zeitgeschichtliche Erklärung hier geradezu aufdrängt. Zur Deutung des Rechtfertigungsgedankens vgl. noch die feine Bemerkung von H. Seeberg, Dogmengesch.² II. 475, über den Unterschied der Rechtfertigungslehre Augustins von der des Paulus: H. „drückt eben nicht nur intuitiv Geheiltes und Empfundenes aus, sondern er deutet und will verstehen.“

²⁾ Vgl. die Versöhnungstheorie 2. Kor. 5, 14 f., das Dogma von Christus dem Herrn, aber auch z. B. die Betrachtung des Todes Christi unter dem (natürlich nicht gleich nach der alten Sühnetheorie zu gestaltenden) Gesichtspunkt der Gerechtigkeitsoffenbarung Röm. 3, 25 f. oder der göttlichen Liebestat 5, 5. 8 (Gal. 2, 20). Ebenso treten dem Rechtfertigungsbegriff gegenüber der Gnaden- und Glaubensbegriff (mit der Folie des Wertebegriffes); stellen sie auch den „theologischen“ Gehalt der Rechtfertigungslehre dar, so sind sie doch eben von dem Rechtfertigungsbegriff, durch den sie in der Lehre verbunden sind, unabhängig, wie ein einfacher Blick auf die reiche Verwertung außer dem Rahmen der auf wenige Briefe des Paulus beschränkten Rechtfertigungslehre zum Bewußtsein bringt (vgl. nur 2. Kor. 1, 9; Eph. 2, 8—10; auch Joh.!).

dürfte ein schwer zu bestreitendes Verdienst sein, daß sie den reformatorischen Rechtfertigungsgedanken über die Rolle eines dogmatischen Einzelsatzes des Systems hinaushebt und ihn in seinem unmittelbaren Zusammenhang mit dem Glaubensbewußtsein zu würdigen sucht. Ob nicht auch die biblisch-theologische Forschung gut tut, nach diesem Vorbild auf den Charakter der zu verarbeitenden Aussagen genauer zu achten? Tatsächlich übt die Forschung solche innere Differenzierung vielfach unwillkürlich bei Wertung und Reproduktion der apostolischen Aussagen.¹⁾ Vielleicht ist aber auch eine schärfere Herausstellung des Prinzips nicht unangebracht.

¹⁾ Sie stellt sich ganz von selbst ein, wenn man, wie Titius in seinem trefflichen Buch, die neutestamentliche Lehre unter dem praktischen Gesichtspunkt der darin sich aussprechenden Krömmigkeit betrachtet. Weiter wäre als markantes Beispiel vor allem Schlatters „antignostische“ Deutung des neutestamentlichen Zeugnisses anzuführen, die den Charakter der Glaubensausagen im Unterschied von dogmatischen Sätzen (wenn auch vielleicht einseitig) zur Geltung bringt. Vgl. auch Beytschlag, Neut. Theol. II. 24 (mehr die „Sprache der Religion als der Theologie“), 25 (aus dem Glauben erwächst „Theologie“ durch einen apologetisch-polemischen u. einen spekulativen Lehrtrieb); starke Scheidung von Religion u. Theol. bei Grau, Handb. d. theol. Wissensch. I. 598 ff. — Bloß pneumatische Intuition will Pfleiderer in der Theologie des Paulus erkennen. Das ist eine Übertreibung, das Denken des Apostels wird so wieder vereinerleitet. Die Wirkung ist ähnlich wie bei der einseitig begrifflichen Auffassung: es müssen starke Widersprüche und Spannungen konstatiert werden. Ja zu ihrer Erklärung erscheint fast die ganze Beobachtung gemacht. Dennoch stellt sie in ihrer Art eine Entdeckung dar und zeigt den feinen „religionsgeschichtlichen“ bzw. religionspsychologischen Blick des Verfassers. Sie vermittelt jedenfalls eine richtigere Anschauung von dem Urelement des paulinischen Denkens, vgl. Urchristentum² I. 75: „In der Tat ist seine Theologie nicht künstlich gemacht, sondern „inspiriert“, nicht ein Ergebnis der kühlen Reflexion, der schulmäßigen Dialektik und Argumentation, sondern der enthusiastischen Intuition, die nicht dem wissenschaftlichen Denken, sondern dem künstlerischen Konzipieren und Produzieren gleichartig ist. In der religiösen wie künstlerischen Intuition kommt das, was jeweils gerade die Seele im innersten erregt und bewegt, zum unmittelbaren, unreflektierten, unwillkürlichen Ausdruck, der eben darum den Eindruck der erlebten Wahrheit macht und mit unwiderstehlicher Gewalt die Seelen der Hörer fortreißt; der intuitive Charakter seiner Lehren bedingte die wunderbaren Erfolge seiner Missionspredigt. Aber die Kehrseite dieser praktischen Stärke ist die Schwäche in theoretischer Hinsicht“ (vgl. o.). Besonders anregend ist auch hier Weizsäcker, wie zwei Sätze beweisen werden: „Die letzten und obersten Sätze paulinischer Theologie beruhen demzufolge nach seinem Gefühle auf einer

Röm. 9—11 gibt uns besonderen Anlaß, den „erkenntnis-theoretischen“ Charakter der paulinischen Ausführungen genau ins Auge zu fassen. Nur durch Beachtung der besonderen Art seiner Erörterung läßt sich Kap. 9 im Zusammenhang der ganzen Ausführung würdigen. Paulus bietet uns hier ein klassisches Beispiel des praktisch-aktuellen Glaubenszeugnisses, das auf die persönliche Voraussetzung der Glaubensanschauung, die praktische Glaubensstellung, abzielt; der Apostel belehrt, er erschließt seinen Lesern ein Prinzip, indem er mit ihnen handelt, indem er sie in die rechte Stellung zu Gott versetzt.¹⁾ Der zweite Teil bringt uns in verschiedener Weise erklärende, beweisende, mit scharfen Begriffen arbeitende Theologie; man denke an die Formeln der Rechtfertigungslehre 9, 30; 10, 3 (5 ff.) oder die theologische Entfaltung der Gottschaft des Evangeliums in alttestamentlichen Schriftworten. Aber hinter den theologischen Formeln steht eine intuitive Glaubensanschauung von Christus dem lebendigen Herrn und dem Evangelium als dem die Welt durchheilenden lebendigen Gotteswort, das den lebendigen Herrn den Menschen nahebringt und im Glauben an ihn „Gerechtigkeit“ und Errettung vermittelt.²⁾ Die Anschauung

unmittelbaren Anschauung, und sind ihm so erwachsen.“ „Er verarbeitet die Grundlagen, welche ihm sein Glaube und der Weg seiner Befehrung als unmittelbare Gewißheit gegeben hat, unter Anwendung formaler Voraussetzungen zu einheitlich geordneten Lehrgedanken“ (M. Zeitalter³ 114, 116). — Endlich vgl. die anregenden und eindringenden Beobachtungen über das theolog. Denken des Paulus bei Feine 234 f.: Nirgends allseitige Erörterung des Problems (1), aber andererseits in den einzelnen Lehren (Christologie, Geist usw.) jedesmal die ganze Heilsanschauung (2), bei einzelnen Sätzen (z. B. Röm. 8, 3) oft unausgesprochene entscheidende Voraussetzungen (3), mannigfache Anwendung (Mehrdeutigkeit) der Begriffe (4), Neigung zur Personifizierung von Hauptbegriffen (Gesetz, Glaube usw.). Diese Beobachtungen scheinen uns mehr oder minder alle darauf zu tendieren, daß in dem nie rein „theologisch“, vielmehr durchgehend praktisch orientierten Lehrzeugnis des Apostels hinter dem „Begriff“ die umfassendere, aber auch flüssigere, unbestimmtere und doch wieder lebensvollere („konkrete“) „Anschauung“ zu stehen pflegt. (M. Seeberg vgl. S. 86 Anm. 1).

¹⁾ Vgl. o. S. 40 f., 57, 59, auch S. 85 zu 2, 6.

²⁾ Mit großem Nachdruck ist von Schniewind, Die Begriffe Wort u. Evangel. bei Paulus, Hallens. Dissert. 1910, zu 10, 6—8 auf den Zusammenhang von Wort und Christus hingewiesen (58—62). Der Fehler der originellen Darstellung scheint mir in der Verkennung des intuitiven Charakters der paulinischen

stellt sich als das Urelement des theologischen Denkens dar, sobald dieses als Lebensprozeß betrachtet wird, als die unmittelbare intellektuelle Funktion des Glaubens.¹⁾ So tritt sie uns besonders auch in der großen Konzeption Kap. 11 entgegen. Holsten hat mit gutem Grund gerade bei Röm. 9—11 auf die geschlossene Teleologie des paulinischen Denkens hingewiesen, in der sich der jüdische Gottesbegriff kundtue.²⁾ Nur dadurch, daß Paulus den Unglauben Israels unter den Gesichtspunkt eines dadurch verwirklichten göttlichen Zweckes rückt, gelangt er zur Lösung des Rätsels. Aber das bedeutet nicht, daß er dieselbe in einer geschlossenen logischen Entwicklung mit scharfen Begriffen und strikten Folgerungen gewinnt. Eine solche Auffassung müßte ein völlig schiefes Bild von seinem Denken vermitteln. Dasselbe trägt deutlich den Charakter der Intuition³⁾, die ihre Wurzeln in einem praktisch=persönlichen Erleben hat. Es ist die offenkundige Schwäche der Holstenschen Auffassung des Paulus, daß sie den Apostel einseitig als begrifflichen Denker versteht und darum völlig intellektualisiert. Schon die Begründung der Teleologie von Kap. 11 in Kap. 9 zeigt deutlich die Art der Konzeption. Wenn Paulus auch bei Israels Unglauben nach dem göttlichen Zweck als dem letzten Erklärungsgrund fragt, so tut er es aus der in Kap. 9 erarbeiteten, in praktisch=persönlichem Erleben wurzelnden Gottesanschauung heraus, die ihn über aller Geschichte den souveränen Willen Gottes schauen läßt. Vor allem aber erweist sich die Lösung des Rätsels selbst in allen ihren Elementen als eine Intuition.

Nur so ist zunächst die These von der Begründung des Heils der Heiden durch Israels Fall zu würdigen. Lehrreich ist hier ein Blick auf die orthodoxe Exegese. Ihr ist der Gedanke deutlich fremd. Fast durchgehend deutet man die causa als occasio um⁴⁾, womit der

Aussagen zu liegen, die aus der intuitiven Zusammenschau eine begriffliche „Identifikation“ macht. Vgl. noch u. S. 99.

¹⁾ Vgl. o. S. 87 Anm. Pfeleiderer.

²⁾ Vgl. o. S. 77; auch Feine 334 f.

³⁾ Das entspricht ja auch nur dem erkenntnistheoretischen Charakter des „Zweckgedankens“, vgl. Kant.

⁴⁾ So z. B. Critici sacri IV. (1696) 2729 (Graßm.); Nic. Hemming (Paulusbriefe 1562) 120; Chemnitz (Paulusbriefe 1676) 158; Tilemann Heßhus (Römer 1571) 366; Hunnius (Apostel) 95a; Cocceius Opp. IV. 544 a, 549 b; Calixt (Römer 1652) 121, 127; Calov, Bibl. ill. II. (1729) 186 b, 200 bf.

innere Zusammenhang der beiden Tatsachen beseitigt ist; durch die irrealen Fassung von 12b (wieviel mehr „hätte“ die Befehrung den Heiden „gedient“) ¹⁾ verrät man deutlich, daß man eigentlich nur die umgekehrte Wirkung begreiflich finden könnte. Bei Grotius finden wir die Erwägung, ein bekehrtes Israel würde den Heiden Gesetz und Beschneidung auferlegt haben. ²⁾ So sucht man auch neuerdings wohl den Gedanken zu erklären. ³⁾ Die Erwägung ist charakteristisch für ein reflektierendes, deduzierendes und konstruierendes Verständnis; Paulus liegt sie gewiß fern. Oder sollte er den Gedanken haben vollziehen können, daß ein wirklich bekehrtes Israel auf der Gesetzesforderung bestanden und dadurch die Befehrung der Heiden gehindert hätte? Seine These entspringt nicht aus einer derartigen Konstruktion, sondern aus der Intuition der geschichtlichen Entwicklung, die er selbst miterlebt. Es ist so, daß durch Israels Widerstreben das Evangelium in seinen Boten zu den Heiden getrieben ist. Darin muß sich Gottes Wille verwirklichen; in diesem Willen liegt die letzte Erklärung für Israels Unglauben.

Aber es ist nun sehr bemerkenswert, daß Paulus die Verstockung Israels nicht etwa deduziert hat aus jenem Zweck der Befehrung der Heiden. Sie wird noch vor der Erwägung des göttlichen Zieles bei dieser Entwicklung aus den Tatsachen selbst erhoben — durch eine unmittelbare Intuition. Der rätselhafte Unglaube Israels kann nur in einem besonderen göttlichen Walten seinen Grund haben. Die Erklärung ergibt sich dem Apostel aus der Glaubensbetrachtung, auf deren Warte er sich Kap. 9 erhoben. Die Verstockung ist die Kehrseite der Erwählung, von ihr aus empfängt sie dementisprechend auch ihre nächste Rechtfertigung. ⁴⁾ Durch Intuition gefunden trägt die Idee auch selbst deutlich den Charakter einer Intuition. Man wird bei der Aussage: sie wurden verstockt, zunächst an eine in einem bestimmten Moment eintretende besondere Wirkung Gottes auf das Seelenleben denken. Diese Auf-

¹⁾ Calvin (zu 11, 12); Hemming 116; Tilen. Geshhuss, Chemnitz l. c.; Galov 186a; noch Dalmer 99.

²⁾ Crit. sacri IV. 2744.

³⁾ Vgl. God. II. 378f. (allerdings mit der Ergänzung, daß das Christentum unter der Antipathie gegen das Judentum zu leiden gehabt hätte).

⁴⁾ Vgl. o. S. 66f.

fassung setzt das dogmatische Problem aus sich heraus, das der indeterministische Verstockungsbegriff zu lösen sich bemüht. Man stellt die Voraussetzung fest, durch welche jene besondere Einwirkung Gottes bedingt ist: es muß das vorausgehende menschliche Widerstreben sein. So verliert die Aussage unter der Hand ihre Bedeutung. Die Mißdeutung wird ausgeschlossen, wenn man, anstatt einen dogmatisch zu entwickelnden Begriff in der Aussage zu suchen, eine unmittelbare Intuition darin findet. Dann eröffnet sich uns vielmehr ein ganz anderes Verständnis. Es ist ein glücklicher Ansaß, wenn B. Weiß zu 11, 9 von dem Unglauben Israels zurückweist auf Israels falsches Gerechtigkeitsstreben, in dem seine eigentliche Schuld liege.¹⁾ Kap. 10 tritt uns in der Tat Israels jetzige Haltung als das folgerichtige Ergebnis seines falschen Weges unter dem Gesetz entgegen.²⁾ Dadurch fällt auf die Idee der Verstockung neues Licht. Wenn man sich erinnert, wie Paulus besonders Kap. 7 das Gesetz mit dem alten Sündenleben verwachsen darstellt, so wird man den Gedanken nicht unpaulinisch nennen können, daß Israels verhängnisvolles Streben nach eigener Gerechtigkeit nicht außer Zusammenhang steht mit dem Gesetz. Betont doch auch Paulus immer wieder, daß das Gesetz sein Wesen darin habe, Werke, Leistungen zu fordern, mit denen das Leben verdient werden soll. Die *ἰδία δικαιοσύνη* 10, 3 bezeichnet er Phil. 3, 9 als *ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου*. In der höchst beachtenswerten Parallele 2. Kor. 3, 13 ff., auf die Beyschlag³⁾ mit Recht aufmerksam gemacht, erscheint die fortdauernde Verstockung unmittelbar verbunden mit der Gesetzesverlesung: über der Verlesung des Gesetzesbundes liegt ein Schleier, der den Blick nimmt für die Herrlichkeit des neuen Gerechtigkeitsbundes. Aus diesen Erwägungen ergibt sich ein volles Verständnis des Bannes, der nach Pauli Aussage von Gott auf die Mehrheit des Volkes gelegt ist, so daß sie nicht glauben können. Es ist das Gesetz, das dort, wo es nicht durch besondere Führungen wie bei Paulus und der ganzen *ἐκλογή* zur rechten Entfaltung seiner positiven Vorbereitungsaufgabe (vgl. Röm. 7, 14 ff.) gelangt, die Menschen durch den Wahn der Eigengerechtigkeit unempfänglich macht für die in Christo erschlossene Gerechtigkeit Gottes — bis

¹⁾ 474.

²⁾ Vgl. o. S. 63.

³⁾ S. 16.

durch weitere Gottesführung der Bann gebrochen und die vom Gesetz leßthin gerade mit seiner Verkforderung angestrebte Beugung unter das Erbarmen erzielt wird.¹⁾ Natürlich wird man nicht sagen, daß Paulus diesen Zusammenhang direkt im Bewußtsein gehabt, als er das Wort von der Verstockung schrieb. Aber andererseits stehen die verschiedenen Intuitionen von der Verstockung Israels, von dem Zusammenhang des Unglaubens mit dem Gesetzesstreben, von der Verwachsenheit des Gesetzes mit dem alten Wesen schwerlich ganz außer Zusammenhang miteinander. Ob Paulus das Wort von der Verstockung gesprochen hätte, wenn er nicht am Gesetz den Gotteswillen als einen in die Sünde „verriegelnden“ betrachten gelernt hätte? Jedenfalls treffen wir mit einer Kombination der Anschauungen Pauli Tendenz eher als mit dem indeterministischen Verstockungsbegriff.

Der intuitive Charakter des Ganzen tritt schließlich auch bei der eigentlichen Lösung des Problems hervor. Schon die Art, wie Paulus sie allmählich in fragenden Ausblicken aufleuchten läßt, weist darauf hin. Sie entspricht sichtlich der Art, wie Paulus sie gewonnen. Man wird das Mysterium schwerlich aus irgendeiner überlieferten Weissagung herleiten können, sei es die Weissagung des Alten Testaments²⁾, oder das prophetische Zeugnis Jesu, aus dem Th. Zahn vermittle Kombination verschiedener Stellen den Gehalt von R. 25 erheben will.³⁾ Man wird aber auch die Offenbarung, aus der heraus Paulus offenbar das „Mysterium“ mitgeteilt haben will⁴⁾, nicht als einfache Mitteilung der Wahrheit R. 25 auffassen dürfen⁵⁾, auch nicht im Sinne des Paulus. Paulus hat sie sich errungen im Kampf mit dem Problem, sie ist ihm geworden in gläubigem Sinnen über das große Rätsel des Glaubens, auf dem Wege, den er jetzt seine Leser führt. Aber andererseits

¹⁾ Ähnlich auch Kühl 82 f.

²⁾ S. noch Hofm. 494, 498.

³⁾ S. 522 ff. Wie könnte Paulus so ernst mit dem Problem ringen, wenn die Lösung so einfach im klaren Zeugnis Jesu gegeben wäre? wie käme Paulus zu der ganz selbständigen originalen Ableitung?

⁴⁾ Vgl. Weiß 493; Zül. 300.

⁵⁾ Vgl. Steinmeyer, Studien über den Brief des Paulus an die Römer I 1894, Der Apostel P. und das Judentum, 61—66 (erst das erschlossene Geheimnis Gegenstand der Reflexion 67 ff.).

dürfen wir uns allerdings die Erkenntnis des Mysteriums als ein Erlebnis denken. In dem gläubigen Sinnen über das Problem muß die befreiende Wahrheit, die Intuition von dem durch die Eifersucht wieder in seiner Gesamtheit zu seinem Gott zurückgeführten Israel mit unmittelbarer Gewißheit aus den fragenden, ahnungsvollen Ausblicken auf Gottes Wege heraus aufgeleuchtet sein, als ein Geschenk des Geistes, der in die Wahrheit leitet. Dieser Ursprung seiner Erkenntnis setzt den Apostel in den Stand, mit prophetischer Gewißheit das Mysterium zu verkünden und doch zugleich es aus dem gläubigen Sinnen hervordachsen zu lassen und dadurch den Lesern nahezubringen. Von beiden Seiten her aber, von dem gläubigen Sinnen als dem Grund wie dem pneumatischen Erlebnis als dem unmittelbaren Quell der Erkenntnis bekommt dieselbe den Charakter der Intuition. Er drängt sich uns geradezu auf, wenn wir die Anschauung, die ja auch B. 11 f. wie B. 25 f. nur in ganz großen Linien vor uns entfaltet wird, im einzelnen zu fassen suchen. Man hat in der Exegese viel über *πᾶς Ἰσραὴλ* B. 26 gestritten. Über die allgemeine Bedeutung kann heute kein Zweifel mehr sein. Paulus erwartet für das Israel, das er jetzt in seiner großen Mehrheit verstockt sieht, die dereinstige Gesamtbefehrung. Aber für eine „exakte“ Exegese bleiben noch manche Fragen: ist das *πᾶς* in ganz striktem Sinn zu nehmen? oder heißt es etwa doch nur: Israel im großen und ganzen¹⁾? gehören auch alle, die jetzt ungläubig sind, dazu? oder gilt die Weissagung nur von denen, die die Endzeit erleben²⁾? — sofern bei Paulus überhaupt Gegenwart und Endzeit einander so klar gegenübertreten.³⁾ Bei allen solchen Fragen empfinden wir wohl mehr oder minder stark etwas von dem Eindruck: man darf sie an die Worte des Paulus gar nicht heranbringen. Das mit unmittelbarem Geistesblick geschaute Bild von dem Ende der Geschichte, da zu der bekehrten Heidenwelt auch ein sich endlich bekehrendes Israel tritt, liegt jenseits solcher nüchternen Einzelfragen. Jülicher spricht nicht ohne Grund von dem „verzückten Schauen dieses herrlichen Tages, wo man nur noch von Erbarmung Gottes in der Welt wissen wird.“⁴⁾

¹⁾ Vgl. Weiß 496.

²⁾ Vgl. jetzt Jüli. 301 f.

³⁾ Vgl. Benschl. 81; Holtzmann, Neut. Theol. II. 174.

⁴⁾ 300/1.

Die Intuition ist zunächst als solche zu würdigen und in ihrem Glaubensgehalt anzueignen und zu verarbeiten, erst dann kann man von ihr aus an die etwa noch bleibenden oder sonst sich erhebenden Fragen herantreten.¹⁾ Auch die Vorstellung von dem Weg, auf dem Israel zurückgeführt werden soll, weist durch eine gewisse Unbestimmtheit auf ihren intuitiven Charakter. „Israel soll eifüchtig gemacht werden“ — ob wir diese Erklärung etwa aus dem alttestamentlichen Wort Dt. 32, 21 — Röm. 10, 19 ableiten oder aus einem unmittelbaren Empfinden dafür, wie das Heil der Heiden mit der Zeit auf das heilverlangende, gerechtigkeits hungrige Israel wirken müsse, jedenfalls schließt sie keine detaillierte Vorstellung über die Art der Befehrung Israels in sich, sie ist eine allgemeine Intuition und fügt sich dadurch organisch in die Gesamtentwicklung ein.

Holsten hat von der Gedankenbewegung Röm. 9 – 11 geurteilt, sie sei ein Beleg für das, was Paulus mit seinem Worte von dem alles, auch die Tiefen Gottes erforschenden Geist 1. Kor. 2, 10 zum Ausdruck bringen wolle.²⁾ Das „pneumatische“ theologische Denken des Paulus dürfte sich in der Tat hier trefflich beobachten lassen. Es entfaltet sich mit einer gewissen unmittelbaren Notwendigkeit, als ein Lebensprozeß, und es läßt als sein Urelement, wenn auch nicht als seine einzige Form, wie Psleiderer³⁾ es darstellt, deutlich die „pneumatische“ Anschauung hervortreten. Das entspricht seinem Ursprung in der Glaubensanschauung des Evangeliums. Durch die unmittelbare Glaubensanschauung, wie sie aus der persönlichen Erfahrung des Evangeliums hervorstößt, gestaltet die in ihr erfaßte Sache die „theologische“ Auseinandersetzung; sie gibt dem praktischen Glaubenszeugnis das Ziel, der begrifflich-theologischen Erörterung über das in Christo erschlossene Heil, der „Theorie“ der Rechtfertigung, Versöhnung usw. das Objekt; sie entfaltet sich in den großen heilsgeschichtlichen Intuitionen, die die Geschichte bis zu ihrem in Gottes ewigem Rat begründeten Ziel verfolgen, wie in den christologischen Spekulationen, d. i. in der Gnosis des Glaubens.⁴⁾

¹⁾ Vgl. u. S. 106 f.

²⁾ A. a. O. S. 707 Anm.

³⁾ S. o. S. 87 Anm.

⁴⁾ Es wäre verlockend, dem Ausblick auf das Gesamtproblem der paulinischen Theologie weiter nachzugehen. Vielleicht darf Verf. auch hier auf eine frühere

Die Art des theologischen Denkens des Paulus weist uns auf seinen Gegenstand, die Problemerkörterung auf das Problem bzw. die Anschauung, aus der es seine Lösung findet.

2.

Es ist auf den ersten Blick ein ganz konkretes, aktuelles Problem, mit dem unsere Kapitel ringen. Und doch ist es nicht zufällig, daß Paulus ihm solche Bedeutung zumißt. Das Problem ist verwachsen nicht nur mit besonderen Interessen und Nöten der paulinischen Zeit, sondern mit der geschichtlichen Eigenart des christlichen Glaubens überhaupt. Sie kommt in dem Problem bei aller konkret-zeitgeschichtlichen Bedingtheit zu eigenartigem Ausdruck. Dadurch gewinnt es seine Bedeutung, wie sie die Theologen empfunden haben, welche unsere Kapitel als einen selbständigen Teil in die klassische Entfaltung des paulinischen Evangeliums hineinziehen. Das Thema unserer Studie zielt darauf hin. Das Problem der Heilsgeschichte, das uns hier in konkreter, zeitgeschichtlich bedingter Gestalt entgegentritt, wurzelt tief im christlichen Glauben und seiner geschichtlich nachweisbaren Eigenart. Erst wenn man sich das durch die Ausführungen Röm. 9—11 hat zum Bewußtsein bringen lassen, würdigt man sie in ihrer vollen Bedeutung.

H. Windisch hat in seiner höchst anregenden „religionsgeschichtlichen“ Studie über „die Frömmigkeit Philos“ trefflich herausgestellt, wo der springende Punkt bei der urchristlichen Frömmigkeitsstudie hinweisen, den Aufsatz über „Die Genesis der paulin. Theologie“, Neue kirchl. Zeitschr. 1910, S. 253—281. Hier ist zu zeigen versucht, daß die Tendenz der Forschung auf eine konsequente, die verschiedensten Motive und Elemente berücksichtigende genetische Betrachtung geht (vgl. dazu auch Sieffert in „Theol. Studien“ für B. Weiß, S. 333 ff.). Eine solche Betrachtung, wie sie uns durch den Gesichtspunkt der Missionstheologie (vgl. Wernle) ermöglicht erscheint (vgl. den Aufsatz a. a. O. S. 268 ff.), führt auf die oben herausgestellten Kriterien, indem sie einerseits die Theologie aus Evangelium und Glaubenserfahrung unter Zusammenwirken von inneren Antrieben und äußeren Aufgaben („Missionstheologie“) „organisch“ sich entfalten läßt, andererseits in dem aufgezeigten Lebensprozeß die innere Abstufung der Aussagen aufweist oder voraussetzt (unmittelbare Glaubensanschauung des Evangeliums und der Glaubenserfahrung, Verarbeitung in theol. Theorien in der „Theol. des Glaubens“ — Rechtfertigungs- u. Erlösungstheorie —, aber auf Grund praktischen Glaubenszeugnisses, umfassende Glaubensintuition in der „Gnosis des Evangeliums“).

keit liegt. Die Vergleichung von Paulus und Philo führt ihn zu dem Ergebnis: „In der verschiedenen Stellung zur Geschichte liegt also die verschiedene Art der beiden Erlösungsreligionen begründet. Beide Theologen haben einen geschichtlichen Prozeß im Auge, dessen Hauptakte Sündenfall und Erlösung sind. Aber was bei Philo oft wiederholtes, isoliertes, seelisches Erleben geworden, ist bei Paulus universale Geschichte, Heilsgeschichte geblieben.“¹⁾ Ähnlich heißt es bei Johannes: „Das Eigenartige und Neue der johanneischen Verkündigung ist nun dies, daß die gnadenreiche Sendung des Logos nicht in den Erhebungen einzelner Seelen, sondern in einer einzigartigen Person der Geschichte dargestellt wird.“²⁾ Die Beobachtung wird sich noch weiter verallgemeinern lassen. Die geschichtliche Orientierung ist das Charakteristikum der „Religion“ des Neuen Testaments. Sie überkommt daselbe schon von ihrem geschichtlichen Boden, wenn anders die Religion des Neuen Testaments gewachsen ist auf dem Boden der alttestamentlichen Geschichtsreligion.³⁾ Durch die geschichtliche „Offenbarung“, auf die der urchristliche Glaube sich stellt, wird ihm der geschichtliche Grundzug so tief eingepreßt, daß er ohne völlige Wesensveränderung nicht verwischt werden kann. Man muß Jesu Selbstbewußtsein fast ganz verschwinden lassen in dem Nebel von Glaubensdichtung, Mythos und dogmatischen Phantasieen, wenn man den Gedanken der geschichtlichen Offenbarung, als deren Träger er sich weiß, daraus tilgen will. Er ist für Jesu Selbstbewußtsein zentral. Das tritt nicht nur bei der von den älteren „Leben Jesu“ geübten Erklärung des Zeugnisses Jesu aus der altprophetischen Gedankenwelt hervor, sondern ebenso, vielleicht noch schärfer und markanter, bei der modernen Betrachtung der Predigt und des Selbstbewußtseins Jesu auf der Folie der jüdisch-apokalyptischen Gedankenwelt. Darf man

¹⁾ 1909, S. 108.

²⁾ S. 114. Man darf allerdings wohl fragen, ob von W. die Bedeutung der Geschichte für den urchristlichen Glauben, der in der geschichtlichen Offenbarung und durch sie Gottes Gegenwart erlebt, wirklich gewürdigt ist. Zuweilen möchte es scheinen, als sei die geschichtslose hellenistische Mythik Philos der höhere Typus, so wenn S. 93 Philos Eigentümlichkeit dahin bestimmt wird, daß er „die groben geschichtlichen Tatsachen in feine individuelle seelische Bewegungen auflöst.“

³⁾ Für diese sei nur in Kürze hingewiesen auf Sellin, Die alttestamentl. Religion im Rahmen der anderen altorientalischen 1908, S. 35, 41, 44, 66 f.

vielleicht überhaupt die religionsgeschichtliche Eigenart der jüdischen Apokalyphtik darin finden, daß sie die Festhaltung der alten geschichtlichen Erwartung ohne die entsprechende geschichtliche Basis und im Rahmen einer transzendentalisierten Gottesidee und einer phantastischen Kosmologie darstellt¹⁾, so gewinnt dieses Charakteristikum naturgemäß neue Bedeutung durch eine neue geschichtliche Basierung. Jesus verkündet von der Herrschaft Gottes, die in seinem Zeugnis die Idee des „zukünftigen Aon“ in sich aufgenommen hat, daß sie jetzt schon gegenwärtig sei — in seinem, Jesu, Wirken. Die große geschichtliche Wende, die in der sich übersteigernden Erwartung so transzendent geworden war, daß ihr der geschichtliche Boden ganz zu entschwinden drohte, ist wieder in die Geschichte hineingezogen. Darin lag der fruchtbare Keim einer ganz neuen Entwicklung. Durch die Bindung an die Person Jesu ist der neu belebten apokalyphtischen Frömmigkeit ihr eminent sittlicher Charakter gesichert, wie er sich auch an der — auf Jesu Zeugnis zurückgehenden — Zurückdrängung des im spezifischen Sinn „Apokalyphtischen“ bewährt; zugleich bekommt sie dadurch die Wendung zu einer eigentümlichen Glaubensmystik.²⁾ Der Lebensausgang Jesu bringt dem Jüngerkreis die volle Bedeutung dieses Lebens zum Bewußtsein. Kreuz und Auferstehung sind die großen Gottesstaten, in denen Gott als der Gott der Erlösung mit seinem Volk handelt. Auf sie gründet sich der Glaube. In der Erscheinung Jesu ragt die zukünftige Welt in diese Zeit hinein. Man lebt in der Zeit der Vollendung, der Glaube erfährt

¹⁾ Vgl. Baldensperger, Die messianisch-apokalyphtischen Hoffnungen des Judentums³ 1903, 172 ff.: Die Apokalyphtik „die der späteren, jüdischen Gottesidee entsprechende Loslösung der messianischen Erwartungen von dem irdisch politischen Ideale und die Steigerung derselben ins Übernatürliche“ (173). Hier dürfte nur der positive Zusammenhang mit der alten geschichtlichen Erwartung etwas stärkeren Ton bekommen. Die allzu starke Ablösung des transzendentalen Systems der Apokalyphtik, welche ihren Ursprung in der messianischen Erwartung nicht genügend würdigt, auch ihre innere Spannung vielleicht etwas verdeckt und ihr religionsgeschichtliches Ziel in einem einseitigen Spiritualismus suchen läßt (232), scheint uns die einzige Schranke der tief eindringenden, glänzenden Schilderung zu sein, die die Apokalyphtik mit Recht vor allem als religiöse Bewegung wertet.

²⁾ Das interessante religionsgeschichtliche Problem, wie weit die Apokalyphtik an sich zur Mystik tendiert (vgl. o. Baldensp.), braucht uns hier natürlich nicht zu kümmern.

Weber, Das Problem der Heißgeschichte nach Röm. 9—11.

die Wirklichkeit der zukünftigen Welt in dem lebendigen Christus. Bei Paulus sehen wir die eigenartige Mystik, die in dem „Erlebnis“ des Auferstandenen angelegt ist, entfaltet. Durch die Verbindung mit der Mystik gewinnt die Apokalypstik auch im unmittelbaren Glaubensleben einen festen Gegenwartsgrund. Die Mystik ihrerseits bekommt als „Christusmystik“ ihre Eigenart durch die Gründung auf die zunächst im Rahmen der Apokalypstik gewürdigte geschichtliche Offenbarung.¹⁾ So wird — „religionsgeschichtlich“ betrachtet — in der urchristlichen Frömmigkeit, wie wir sie vor allem bei Paulus beobachten, aus Apokalypstik und Mystik durch die sie zusammenschließende und beide gestaltende „geschichtliche Offenbarung“ ein ganz neuer eigenartiger Religionstypus gebildet, dessen religionsgeschichtliches Charakteristikum eben die geschichtliche Orientierung ist. In der „Theologie“, der Selbstbesinnung des Glaubens über seinen Grund und seine Lebenswirklichkeit, findet diese Grundrichtung des Glaubens den entsprechenden Ausdruck; sie wird mit innerer Notwendigkeit heilsgeschichtliche Theologie. Dafür gibt Röm. 9—11 ein besonders bemerkenswertes Zeugnis. Auf dem allgemeinen Hintergrund der urchristlichen Frömmigkeit, der hier nur in ganz großen Zügen gezeichnet zu werden brauchte, werden wir die religionsgeschichtliche und theologische Bedeutung der paulinischen Theodizee zu würdigen vermögen.

Der christliche Glaube hat seine geschichtliche Eigenart an der Gründung auf die geschichtliche Offenbarung. Sie wird dem Glauben nahegebracht durch das Evangelium. Darum bringt der Römerbrief die Eigenart des Christentums zum Ausdruck, indem er vom Evangelium als der Gottesmacht zur Errettung für jeden Glaubenden handelt. In ihm findet der geschichtliche Charakter des Christentums seinen Brennpunkt. Es offenbart sein Wesen, indem es sich in einer heilsgeschichtlichen Theologie entfaltet. Diese Tendenz läßt schon der erste Teil des Römerbriefes beobachten. Wir sehen, wie sich der Blick rückwärts wendet zu der heilsgeschichtlichen Vorbereitung in Verheißung und Gesetz, wir sehen, wie der Glaube

¹⁾ So erklärt sich auch ihre entschieden ethische Grundrichtung; die geschichtliche Offenbarung, aus der sie ihr Leben zieht, hat ja ihr entscheidendes Wahrzeichen am Kreuz, neben dem aber auch die Herrenworte und das in der Gemeinde lebende Bild des geschichtlichen Jesus nicht zu vergessen sind.

durch seinen Inhalt vorwärts gewiesen wird auf das Ende der Geschichte und von hier aus schließlich sogar zu einer die ganze Menschheitsgeschichte umfassenden Intuition gelangt. Aber das Evangelium weist nicht nur durch seinen Inhalt auf eine umfassende Heilsgeschichte, es ist selbst eine heilsgeschichtliche Tatsache und dadurch — in unmittelbarer Einheit mit seinem zentralen Inhalt — der Kern einer heilsgeschichtlichen Theologie. Auch so läßt es uns schon der erste Teil schauen, indem er es als die Gottesmacht zur Errettung mit seinem besonderen Inhalt hineintreten läßt in eine zornverfallene Welt. Aber erst Kap. 10 entfaltet die Anschauung direkt vor unseren Augen. Hier tritt uns das Evangelium entgegen als die wunderbare Größe, die der Gegenwart ihren Charakter gibt als der Zeit des allgemeinen Gnadenwillens.¹⁾ Die Intuition läßt uns tief hineinschauen in die paulinische Glaubensanschauung, die den Hintergrund des apostolischen Selbstbewußtseins²⁾ wie des apostolischen Zeugnisses bildet. In der Intuition schließen sich zusammen das Evangelium und das Bild des lebendigen *κύριος*, in dem der Glaube das Leben findet.³⁾ Es ist wohl nicht zufällig, daß Paulus in der grundlegenden Bestimmung des Evangeliums (1, 3 f.) den Gottessohn, der durch die Auferstehung das geworden, was er ist, als Inhalt des Evangeliums bezeichnet.⁴⁾ Das Bild des Auferstandenen ist mit der Glaubensintuition vom Evangelium unauflöslich verbunden. Durch das Evangelium, in dem Evangelium, als dessen Herold er ja selbst erscheint⁵⁾, erweist sich Christus

¹⁾ Daß der Begriff des Evangeliums nicht geboten wird (vgl. jedoch 10, 15 das Verb), der ja auch in den Ausführungen des ersten Teils trotz des Themas 1, 16 keine Rolle spielt, besagt natürlich nichts.

²⁾ Vgl. 1, 1 *κλητὸς ἀπόστολος ἀγαρισμένος εἰς εὐαγγέλιον Θεοῦ*, vgl. auch 2. Kor. 5, 19 f.

³⁾ Vgl. schon 10, 7 f. (in dem von den Toten Auferstandenen ist das Heil da — nämlich im *ῥῆμα τῆς πίστεως*), weiter R. 9. 12. Vgl. auch die Entwicklung o. S. 64.

⁴⁾ Vgl. auch Gal. 1, 16 (der dem Paulus offenbarte Sohn der Gegenstand seiner Evangeliumsverkündigung), ebenso neben 2. Kor. 5, 19 das klare Zeugnis 4, 5 (*κηρύσσομεν-Χριστὸν Ἰησοῦν κύριον*) u. dazu wieder das zentrale Glaubensbekenntnis 1. Kor. 12, 3, vgl. Phil. 2, 11; Röm. 10, 9 (*ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί σου κύριον Ἰησοῦν*).

⁵⁾ Vgl. nur 2. Kor. 5, 20 u. *εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ* oder *Θεοῦ* (gen. subi., s. Zahn, Einleitung II². 165 f., II³. 169 f.; Harnack, Entstehung u. Ent-

als den lebendigen Herrn, der da reich ist über alle, die ihn anrufen. In ihm aber ergreift der Glaube die Lebensmacht Gottes, der ihn auferweckt hat von den Toten¹⁾; sie erscheint ja schon bei Abraham als das eigentliche Objekt des Glaubens.²⁾ Die Konzentrierung der Botschaft im Wort vom Kreuz³⁾ steht nicht in Spannung mit dieser Abzielung auf den lebendigen Herrn. Durch das Erleben, in das er als der Gekreuzigte hineinleitet, wird Christus ja in dem „mit ihm Auferstehen“ für den Glauben der lebendige Herr.⁴⁾ Gottes vergebende, Veröhnung stiftende Gnade führt in ihm zum Sterben, um in ihm, dem ewig für Gott Lebendigen, ein neues Leben für Gott zu schenken.⁵⁾ Ihm zugehören heißt in Gottes Lebensphäre hineingehoben sein.⁶⁾ Durch das Evangelium wird er der Herr; aus dem Blick auf die geschichtliche Offenbarung zieht der Glaube ständig seine Lebenskraft.⁷⁾ Dieses Evangelium, durch das Gottes Liebeswille in dem lebendigen Herrn sich auswirkt, durchheilt im Zeugnis seiner Boten, die sich als Herolde Gottes und Christi wissen dürfen, die Welt — das ist die Signatur der Gegenwart.

Es ist kaum zufällig, daß Paulus diese Intuition vom Evangelium gerade in Röm. 9—11 entfaltet. Das Problem, mit dem er ringt, führt ihn auf diese Würdigung des Evangeliums, in der der geschichtliche Charakter der „Offenbarungsreligion“ einen so originalen Ausdruck findet. Es verrät darin seinen innerlichen Zusammenhang mit dem Zentrum des Christusblaubens. Das Problem des Unglaubens Israels gibt dem gläubigen Sinnen einen Gesichtswinkel, unter dem es zu einer eigenartigen Herausstellung

wicklung der Kirchenverfassung u. des Kirchenrechtes in den zwei ersten Jahrhunderten 1910, 216 f.

¹⁾ Vgl. nur Röm. 10, 9; 4, 24; Gal. 1, 1. ²⁾ Vgl. 4, 17.

³⁾ 1. Kor. 1, 18. 23; 2, 2; Gal. 3, 1.

⁴⁾ Vgl. Röm. 6, 1 ff.; 2. Kor. 5, 14 ff., auch o. S. 81 f. Anm. 2.

⁵⁾ Röm. 6, 10 f.; 7, 4. ⁶⁾ Vgl. nur Röm. 8, 9—11.

⁷⁾ Vgl. nur Röm. 5, 8 f.; 8, 31 ff. (aber beachte hier bes. 34 der Versöhner ist der Erhöhte!) für das Versöhnungsbewußtsein, andererseits etwa Röm. 6, 1 ff.; 2. Kor. 5, 14 (die Liebe Christi eine Macht durch den immer neuen Blick auf sein Sterben), auch 1. Kor. 8, 11; Röm. 14, 15 (den Bruder nicht ins Verderben bringen, für den Christus gestorben), 1. Kor. 6, 20 (teuer erkaufte) für die fortgehende Lebensgestaltung.

der in ihm lebenden Anschauung vom Evangelium gelangt; in dem „Problem der Heilsgeschichte“ erfaßt der Glaube in neuer Weise den Gott der heilsgeschichtlichen Offenbarung, d. i. den Gott des Evangeliums. Der Fortgang stellt den Zusammenhang ins hellste Licht. Die Intuition des Evangeliums fügt sich ein in eine große Gesamtintuition von dem Walten Gottes mit der Menschheit. Vom Evangelium aus ergibt sich das Verständnis der räthelhaften Wege Gottes, die für die Glaubensbetrachtung sich schließlich im ganzen als eine Offenbarung des im Evangelium bezugten und durch dieses Zeugnis sich auswirkenden Erbarmungswillens darstellen. Zunächst zwar tritt auf der Folie der Gegenwart als der Zeit des allgemeinen Gnadenwillens Israels Unglaube doppelt schmerzlich und räthelhaft hervor. Aber das Problem bleibt nicht unlösbar. Der Glaube erfaßt in diesem räthelhaften Unglauben eine große Wahrheit, durch die das Evangelium selbst in neuer Weise beleuchtet wird. Die Erreichung des im Glauben an das Evangelium erschlossenen Heiles hängt ab von den geschichtlichen Führungen Gottes. Er muß durch seine Führung für das Evangelium empfänglich machen, er stößt auch in die Unempfänglichkeit hinein, freilich nur mit dem letzten Ziel seiner Gnadenoffenbarung. Das Evangelium ist in seiner geschichtlichen Auswirkung, über der der lebendige *ζῳγιο*s steht, selbst ein entscheidender Faktor in diesem großen Geschichtswalten Gottes. In seiner Gesamtheit aber ist daselbe, eben indem es alle Welt zum Evangelium hinführt, selbst eine neue überwältigende Offenbarung des im Evangelium sich bezeugenden Gottes, der durch das Gericht, durch die Verschließung im Unglauben, durch die Sündenverlorenheit zu seinem Erbarmen hinführt.¹⁾ So dient die Erörterung des konkreten zeitgeschichtlichen Problems dazu, das Evangelium der geschichtlichen Offenbarung hineinzustellen in den großen Rahmen des weltregierenden ge-

¹⁾ Der Rückschluß auf die Art der Gottesoffenbarung des Evangeliums liegt nahe. Das geschichtliche Walten fügt sich ein in die Evangeliums-offenbarung, es ist in seiner Art eine solche - das weist darauf, daß die Evangeliums-offenbarung ihrerseits in geschichtlichem Handeln Gottes besteht. Diese Thesen dürfte auch durchaus der Verwertung der „Gottestaten“ des Kreuzes und der Auferstehung entsprechen, aber sie geht natürlich über die unmittelbare Exegese hinaus.

geschichtlichen Handelns Gottes und die Gottesanschauung zur vollen Entfaltung zu bringen, die in diesem Evangelium beschlossen ist. In dieser Gottesanschauung dürfte nicht nur der tiefste Grund der geschichtlichen Eigenart der christlichen Frömmigkeit liegen, in ihr haben wir zugleich den eigentlichen theologischen Gehalt der Kapitel. Unter diesem Gesichtspunkt verdient sie noch eine kurze Beleuchtung.

3.

Wir sind gewohnt, das Problem von Röm. 9—11 in seiner allgemeinen Bedeutung als Theodizeeproblem zu charakterisieren. Durch das Problem, das sie zu lösen hat, ist das Grundmerkmal der Gottesanschauung bestimmt. Wir können es mit einem Wort vielleicht als „Geschichtsmächtigkeit“ bezeichnen. Gottes Wille steht souverän über der Geschichte. Er lenkt sie in seiner uner schöp flichen Weisheit zu seinem Ziel. Auch das Böse muß ihm dienen. Er ordnet es seinem Geschichtsplan ein, daß es zum Triumph seines Willens beitragen muß.¹⁾ Ja, er stößt selbst in den Ungehorsam, in die Gottesferne, in die Sündenverlorenheit hinein. Er steigert die Sünde, er verstockt, er gibt in die Herrschaft des Lasters dahin²⁾ — alles, um seinen Erbarmungswillen durchzusetzen. Dabei bleibt die Selbständigkeit des Bösen gewahrt, so sehr es auch in seiner ganzen Existenz von Gott abhängig erscheint. Die ganze Betrachtung bezieht sich auf das Walten Gottes in einer sündigen Menschheit. Die supralapariaristische Theorie hat kein Recht, sich

¹⁾ Die Bedeutung der Konzeption kann man sich veranschaulichen durch einen Blick auf die „parallelen“ Ausführungen der Sap. Salom., an die sich Paulus in dem Bild vom Töpfer (R. 21, vgl. Sap. 15, 7) vielleicht anlehnt: Hier finden wir nichts von einer Geschichtsmächtigkeit Gottes, die sich in der inneren Überwindung des Bösen erweist: Gott läßt Krisis zur Buße, obwohl er weiß, daß es zwecklos ist (12, 10). — Die indeterministische Erklärung bleibt deutlich mehr bei der Sap. als bei Paulus: für ihre Verkürzung des Gottesbegriffes sei nur noch auf die Erklärung von 9, 28 verwiesen: Gott muß seine Verheißung verkürzen, s. B. Weiß 431 (dag. Zül. 290, richtige Deutung Zahn 467).

²⁾ Vgl. 1, 24. 26. 28. Diese Geschichtsbetrachtung ordnet sich natürlich ebenso wie die bekannten Äußerungen über die Wirkung des Gesetzes Röm. 5, 20; 7, 8; Gal. 3, 19; 1. Kor. 15, 56 der Gesamtanschauung ein. Darauf drängt schon die allgemeine These 11, 32, wenn anders τοὺς πᾶντας nicht nur die jetzt noch ungläubigen Juden bezeichnen kann.

auf unsere Kapitel zu berufen. Dieses ganze Geschichtswalten, das durch die Sündenverlorenheit zur Beugung unter den erbarmenden Gotteswillen führt, das die Sünde, den Ungehorsam, mit ihrer eigenen Hilfe innerlich überwindet, hätte gar keinen Sinn, wenn Gott einfach das Böse wie das Gute wirkte. Der Ausdruck „Geschichtsmächtigkeit“, in dem sich uns jenes Walten zusammenfaßt, schließt die Anerkennung der in der Geschichte sich auswirkenden Selbständigkeit der Menschheit in sich. Allerdings könnte man hier eine gewisse Lücke konstatieren. Die Berücksichtigung der menschlichen Selbständigkeit führt auf das Problem, ob sich die in der Auflehnung gegen Gott selbständige Kreatur nicht dauernd und endgültig dem göttlichen Einfluß entziehen kann. Das Problem erhebt sich unmittelbar aus der Wirklichkeit, die die Macht des Bösen zeigt.¹⁾ Sonst rechnet Paulus auch selbst mit einem doppelten Ausgang der Geschichte. Zülicher hat mit Recht zu Röm. 9—11 auf diese Spannung in der Eschatologie des Paulus verwiesen. Man wird sie nicht durch einen Hinweis auf den Gegensatz des alten jüdischen Empfindens und des neuen Glaubens an Gottes weltüberwindende Liebe für erklärt halten dürfen²⁾; in ihr tritt vielmehr die Irrationalität der Freiheit zutage, die für uns immer etwas Unlösbares behalten wird. Sofern das Problem der sich gegen Gott auflehrenden Freiheit aber überhaupt seine Lösung finden kann, liegt dieselbe in der Anschauung der Geschichtsmächtigkeit Gottes. Auch bei Anerkennung einer Freiheit der endgültigen Selbstbehauptung gegen Gott, die nur äußerlich durch Vernichtung überwunden werden kann, wird der Glaube in dieser von Paulus Röm. 9—11 klassisch entfalteten Anschauung der Geschichtsmächtigkeit die Lösung des Theodizeeproblems suchen, indem

¹⁾ Hier ist natürlich auch die Satanologie anzuführen, die für Paulus schwerlich bloß für die Beschreibung der Erlösung Bedeutung hat.

²⁾ Vgl. Zül. 301 f. Ganz entgegengesetzt sieht Wernle, *Die Anfänge unserer Religion* 195 f. gerade in Kap. 11 den jüdischen Geist durchbrechen, während Kap. 10 aus dem sittlichen Geist Jesu heraus gesprochen sei, der für den gottwidrigen Sinn ein einfaches schlichtes Verwerfungsurteil habe. Darin wird dies richtig sein, daß der Glaube mit einer dauernden Selbstverschließung gegen Gott rechnen muß — wie das auch Paulus in den Ausblicken auf die ewige Verlorenheit und die einmalige Vernichtung eines gerade in der Endgeschichte noch besonders hervortretenden Reichs des Bösen zeigt.

er Gott die Macht zuschreibt, durch seine geschichtlichen Führungen das Böse in den Dienst seines Weltplans zu stellen und es als allgemeine Menschheitserscheinung innerlich zu überwinden.

Mit seinem Ziele trägt dieses Geschichtswalten Gottes sein immanentes Gesetz, sein Prinzip, seine Weisensbestimmung in sich. Gott benutzt die Sünde, um sie innerlich zu überwinden; er leitet gerade durch „Verstockung“ die gegen ihn sich auflehrende Selbstständigkeit dahin, daß sie sich selbst aufgibt und sich unter den „Erbarungswillen“ beugt. In dieser allbeherrschenden Grundtendenz von Gottes Walten, in der sich sein Weisen erschließt, ist die Spannung zwischen Zornes- und Liebeswillen gelöst: der in der Geschichte sich auswirkende Zorneswille steht im Dienst des Liebeswillens. Die Intuition der Geschichtsmächtigkeit Gottes schließt ein einheitliches Verständnis des „geschichtlichen“ Willens Gottes in sich. Der in souveräner Freiheit die Geschichte zu ihrem Ziele führende Gotteswille ist kein anderer, als der Erbarungswille, der durchs Gericht zur Gnade führt, der zerbricht, um zu erretten — d. i. der Wille, der im Evangelium des gekreuzigten und auferstandenen Herrn den Menschen nahetritt. Darum erschließt sich vom Evangelium aus das Verständnis für das geschichtliche Walten Gottes, darum dient der Blick auf dieses Walten umgekehrt zu einer Entfaltung der Intuition von der im Evangelium sich auswirkenden geschichtlichen Offenbarung. Die Intuitionen des allgemeinen geschichtlichen Waltens Gottes¹⁾ und seiner Offenbarung im Evangelium schließen sich zusammen. Das Weltziel verwirklicht sich in der Gemeinde des Glaubens, die sich gründet auf die geschichtliche Offenbarung und in Christo ihren Lebensgrund hat. Sie repräsentiert die neue Menschheit Gottes, die an die Stelle der alten treten soll (Röm. 5, 12 ff.; 1. Kor. 15, 22. 45—49); ihr die Völker zuzuführen, ist das Ziel der Geschichte. In der Gemeinde des Glaubens, durch das Evangelium, das das Geheimnis ihres Lebens ist, tritt der über aller Geschichte waltende Gotteswille mit seinem letzten Ziel dem einzelnen nahe (vgl. 11, 16 ff. das einheitliche Gottesvolk, in das der einzelne eingefügt wird).

¹⁾ Die moderne Betrachtung wird dasselbe vor allem auch im Einzelleben finden; Paulus weist ihr darin mit der Beurteilung seines eigenen Lebensganges den Weg, vgl. Gal. 1, 15.

In Christo, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, wird er vom Glauben des einzelnen ergriffen und erlebt als Macht des persönlichen Lebens. Es bedarf keines Wortes mehr über den personalistischen Charakter der paulinischen Frömmigkeit. Derselbe steht nicht im Widerspruch mit jener universalen Tendenz der Gottesanschauung. In dem Zusammenhang mit dieser Gottesanschauung findet vielmehr die Eigenart dieser „Frömmigkeit“ ihren charakteristischen Ausdruck. Die Christusanschauung schlägt die Brücke zwischen individualistischem Gotteserlebnis und universaler Gottesanschauung. Der Glaube, der in der allerpersönlichsten Christumystik sich auswirkt, bleibt Glaube an den in der Geschichte sich offenbarenden und über der Geschichte waltenden Gott. Darin liegt seine Eigenart — seine Wahrheit. Röm. 9–11 stellen sie ins Licht. Rückblickend dürfen wir jetzt wohl urteilen, daß die Kapitel uns aus den Tiefen des paulinischen Glaubensbewußtseins heraus die klassische Entfaltung einer neuen Gottesanschauung bieten.

In dieser Gottesanschauung haben wir den eigentlichen Kern der Ausführung; sie stellt ihren theologischen Gehalt dar. Die historische Forschung übergibt sie zu weiterer Prüfung und Verarbeitung der Dogmatik. Aber die Herausarbeitung ist noch ihre Sache. Denn nur wenn diese Gottesanschauung uns klar vor Augen steht, vermögen wir die historische Bedeutung der paulinischen Theodizee voll zu würdigen. Sie gibt den Kapiteln ihre Bedeutung im Zusammenhang des Römerbriefes, sie macht dieselben zu einer religionsgeschichtlich äußerst wertvollen Urkunde. Nur wer versteht, warum die paulinische (urchristliche) Frömmigkeit eine solche Gottesanschauung aus sich heraussetzen mußte, versteht ihre religionsgeschichtliche Eigenart, die begründet ist in der Bindung an die „geschichtliche“ Offenbarung. An dieser Gottesanschauung werden auch wir uns vor allem unseres Zusammenhanges mit dem „Paulinismus“ vergewissern. Dabei wird uns der Wandel in dem allgemeinen Vorstellungsrahmen, der für uns viel, viel weiter geworden, lebhaft zum Bewußtsein kommen. Er läßt uns eine einfache Dogmatisierung der konkreten paulinischen Anschauung von der Bewährung der Geschichtsmächtigkeit Gottes in der Befehrung Israels, wie sie die heilsgeschichtliche Theologie des neunzehnten Jahrhunderts

gepflegt hat¹⁾, heute kaum noch angängig erscheinen. Dagegen erhebt schon die historische Betrachtung Protest, welche Pauli Zukunftserwartung nach allem, was wir sonst von ihm wissen und auch hier angedeutet bekommen²⁾, in seinem Sinn noch irgendwie in seine Generation, jedenfalls nicht in eine unendlich ferne Zukunft verlegen wird. Wir konstatieren hier ebenso wie bei der von Paulus ganz unbefangenen geübten Verwertung der Urgeschichte den Abstand in der Weite des Welt- und Geschichtsbildes³⁾, der uns von Paulus trennt. Aber wenn wir uns wirklich historisch hineinsetzen in die Situation des urchristlichen Glaubens, der sich doch wahrlich eine „gottfeindliche“ „Welt“ gegenüber sah, so werden wir die Größe der Leistung, die in der Ausbildung einer solch weltweiten Gottesanschauung des Evangeliums liegt, nicht mit dem Hinweis auf die relative Enge des Geschichtsbildes herabzusetzen neigen.

Die Probe auf ihre über den zeitgeschichtlichen Rahmen weit hinausreichende Bedeutung hat die Dogmatik zu machen, indem sie sie in den Rahmen des modernen Welt- und Geschichtsbildes hineinstellt. Es wird derselben kaum schwer fallen, unmittelbar verwertbare Glaubenserkenntnis darin zu finden. Man wird vielleicht die Frage aufwerfen können, ob sich nicht in der Anschauung der Geschichtsmächtigkeit Gottes die intuitive Lösung bietet nicht bloß für das allgemeine Theodizeeproblem, sondern auch für das darin sich auswirkende Problem des ethischen und metaphysischen Gottesbegriffes, die doppelte Antinomie von Heiligkeit (Zorn) und Liebe und Welterhabenheit und Weltgegenwart (oder auch Persönlichkeit und Absolutheit). In der Anschauung des geschichtsmächtigen Gottes ist offenbar ebenso die Welterhabenheit wie die Weltgegenwart Gottes gesetzt; in ihrer Entfaltung, mit ihrem konkreten Inhalt, wie er sich zusammenfaßt in der Anschauung des im Evangelium des Gekreuzigten und Auferstandenen mit uns handelnden Gottes, gibt die Anschauung von der Geschichtsmächtigkeit Gottes zugleich die organische Einheit von Zorn und Liebe, Abstoßung und Selbst-

¹⁾ Vgl. Beck, Hofmann.

²⁾ Vgl. 11, 14: Paulus denkt seine eigene Arbeit noch mitbeteiligt an der erwarteten Bekehrung Israels.

³⁾ Vgl. auch Feine, Theol. S. 336f.

erschließung gegenüber der sündigen Menschheit. Paulus weist uns zu einer solchen Verwertung seiner Gottesanschauung selbst den Weg, indem er in seiner Schlußdogmologie — möglicherweise in Anlehnung an „hellenistische“ Formeln¹⁾ — den geschichtsmächtigen Gott preist als den, aus dem, durch den, zu dem alle Dinge sind; denn darin liegt doch, daß Gott sich eben durch seine Geschichtsführung im absoluten, metaphysischen Sinn als Gott erweist. Aber solche Verwertung und Verarbeitung der paulinischen Gottesanschauung ist eben Sache der Dogmatik. Sie wird vielleicht auch der Frage nahetreten können, ob in der Anschauung der Geschichtsmächtigkeit Gottes nicht auch die Basis für die Lösung der beiden Probleme liegt, durch deren Einmischung sich die Exegese solange das historische Verständnis unserer Kapitel getrübt hat, der Frage nach dem ewigen Geschick der einzelnen, sofern sie durch die Heilsgeschichte noch nicht gelöst ist, wie des Problems der menschlichen Freiheit. Vor allem bei dem zweiten liegt eine Beleuchtung nahe, da in der Anschauung der Geschichtsmächtigkeit Gottes ja eine eigentümliche Anschauung von der Freiheit als einer Menschheitstatsache gegeben ist, in der man vielleicht den Beitrag der Glaubensanschauung zu dem Problem der Freiheit erkennen wird.²⁾ Aber auch das bleibt Aufgabe der Dogmatik, die gerade bei diesen letzten Fragen auch die Grenzen unseres Erkennens wird feststellen müssen³⁾ und damit die Zurückhaltung des Paulus in der Erörterung dieser Fragen rechtfertigt. Hier muß es bei dem Ausblick sein Bewenden haben, der dazu dient, das Verhältnis von historischer und dogmatischer Arbeit ins rechte Licht zu setzen.

Es ist charakteristisch, daß noch Benschlag das Problem des Verhältnisses von göttlicher und menschlicher Freiheit in der Auslegung selbst dogmatisch entwickelt.⁴⁾ Das ist ein Rest der alten

¹⁾ S. Sießmann 60f., vgl. auch o. S. 74.

²⁾ Auch hier ist wieder die Eigenart des Glaubens darin zu beobachten, daß er die letzte Lösung der Probleme (menschliche Freiheit und [geschichtsmächtige] göttliche Souveränität, die „Freiheit“ vorhanden nur in der „Knechtschaft“ der Sünde, in der sie sich als Freiheit des Widerstrebens gegen Gott in menschengeschichtlicher Entwicklung auswirkt) in geschichtlicher Anschauung sucht.

³⁾ Vgl. auch Sanday 347—350.

⁴⁾ Vgl. auch die (im Geist der Vermittlungstheologie gehaltene) Lösung

Vermischung von dogmatischer und historischer Forschung, an der die Exegese unserer Kapitel solange gelitten hat. Die historische Betrachtung muß ihren Weg zunächst ganz selbständig gehen, ohne Seitenblicke auf dogmatische Probleme, die dem Text fernliegen.¹⁾ Schließlich führt sie selbst auf die dogmatische Betrachtung hinaus, der sie ihr Problem mit wertvollem Anschauungsmaterial zur Lösung überliefert. Gerade Röm. 9—11 läßt uns das beobachten, wenn anders diese Kapitel in konkret-zeitgeschichtlicher Bedingtheit ein Zentralproblem unseres Glaubens behandeln, nämlich das Problem der Heilsgeschichte.

des Problems des ewigen Geschicks der einzelnen Heilsdarbietung im Jenseits als Konsequenz des allgemeinen Gnadenwillens) S. 82.

¹⁾ In der gegenwärtigen Situation liegt die Anwendung auf Probleme wie das des „Messiasbewußtseins“ Jesu, der Äußerungen seines Sohnesbewußtseins, der eschatologischen Orientierung der Predigt Jesu nahe. — Die gegenwärtige Lage beweist freilich auch deutlich, daß die historische Forschung, wenn sie ihr Objekt wirklich verstehen und erklären will, nicht ganz auf sich gestellt sein kann: sie ist abhängig von der Weltanschauung des Forschers. Aber diese Abhängigkeit ist offenbar zu unterscheiden von der oben abgewiesenen. Hier handelt es sich nicht um die Abhängigkeit von der Dogmatik als solcher, ihren Problemen, ihren Theilen, sondern um die durch die Dogmatik als allgemeine theologische Prinzipienlehre nur zu rechtfertigende Abhängigkeit von den in der Sache selbst begründeten Voraussetzungen des Verständnisses der betrachteten Wirklichkeit.

**Der Einfluß
der protestantischen Schulphilosophie
auf die
orthodox-lutherische Dogmatik.**

Von

Lic. theol. Dr. phil. **E. Weber,**
Privatdozent der Theologie an der Universität Halle-Wittenberg.

Preis: M. 3.60.

**Centralfragen der Dogmatik
in der Gegenwart.**

Von

D. Ludwig Ihmels,
o. Professor der Theologie in Leipzig.

Preis: M. 2.80, geb. M. 3.40.

**Die
Erkenntnis des Übersinnlichen.**

Ein Grundriß der systematischen Theologie
von

Lic. **Hermann Mandel,**
Privatdozent an der Universität Greifswald.

I. 1. Genetische Religionspsychologie.

Preis: M. 5.50.

A. Deichert'sche Verlagsbuchh. Inh. Werner Scholl, Leipzig.

Von Herrn Geheimrat Professor **D. Ludwig Ihmels** in
Leipzig erschienen:

Die christliche Wahrheitsgewissheit, ihr letzter
Grund und ihre Entstehung. 2. erweiterte und veränd.
Auflage. M. 7.—, geb. M. 8.—.

**Wie werden wir der christlichen Wahrheit
gewiss?** 2. durchgesehene Auflage. M. —.60.

**Die Selbständigkeit der Dogmatik gegenüber
der Religionsphilosophie.** M. 1.—.

Die Bedeutung des Autoritätsglaubens im
Zusammenhang mit der andern Frage erörtert: **Welche Be-
deutung hat die Autorität für den Glauben?** M. 1.—.

Theonomie und Autonomie im Licht der christ-
lichen Ethik. M. —.60.

Jesus Christus, die Wahrheit und das Leben.
Zwei Predigten. M. —.75.

Wer war Jesus? — Was wollte Jesus?
4. durchgearb. Auflage. M. —.60, kart. M. —.80, feine Aus-
gabe auf Velinpapier eleg. geb. M. 1.50.

Die Auferstehung Jesu Christi. 1. u. 2. Aufl.
M. —.50.

A. Deichert'sche Verlagsbuchh. Inh. Werner Scholl, Leipzig.

Lehrbuch der Dogmengeschichte.

Von

D. Reinhold Seeberg,

Professor in Berlin.

Zweite, durchweg neu ausgearbeitete Auflage.

Bd. 1: **Die Anfänge des Dogmas im nachapostolischen und altkatholischen Zeitalter.** M. 12.40, geb. M. 13.60.

Bd. 2: **Die Dogmenbildung in der Alten Kirche.** M. 12—, geb. M. 13.50.

Grundriß der Dogmengeschichte.

Von

D. Reinhold Seeberg,

Professor in Berlin.

Dritte verbesserte Auflage.

Preis: M. 3.25, eleg. geb. M. 3.80.

Die Grundwahrheiten der christlichen Religion.

Ein akademisches Publikum

von

D. Reinhold Seeberg,

Professor der Theologie in Berlin.

===== **5. Auflage.** =====

M. 3.—, eleg. geb. M. 3.80.

Aus Religion und Geschichte.

Gesammelte Aufsätze und Vorträge

von

Reinhold Seeberg,

Professor der Theologie in Berlin.

I. Band:

Biblisches und Kirchengeschichtliches.

6 Mt. 50 Pf., geb. 7 Mt. 60 Pf.

Zur Systematischen Theologie.

Abhandlungen und Vorträge

von

Reinhold Seeberg,

Professor der Theologie in Berlin.

Aus Religion und Geschichte Bd. II.

M. 6.60, geb. M. 7.60.

Die Kirche Deutschlands im Neunzehnten Jahrhundert.

Eine Einführung in die religiösen, theologischen
und kirchlichen Fragen der Gegenwart

von

Reinhold Seeberg.

===== Dritte vielfach verbesserte und erweiterte Auflage. =====

7 Mt. 20 Pf., eleg. geb. 8 Mt. 20 Pf.

Studien zur systematischen Theologie

von

Richard H. Grützmacher,

Professor der Theologie in Rostock.

- I. Die Quelle und das Prinzip der theologischen Ethik im christlichen Charakter. M. 1.60.
 - II. Hauptprobleme der gegenwärtigen Dogmatik. — Die Forderung einer modernen positiven Theologie. M. 1.80.
 - III. Eigenart und Probleme der positiven Theologie. M. 2.60.
-

Modern-Positive Vorträge

von

Richard H. Grützmacher,

Professor der Theologie in Rostock.

3 Mf. 50 Pf., geb. 4 Mf. 50 Pf.

Wort und Geist.

Eine historische und dogmatische Untersuchung
zum Gnadenmittel des Wortes.

Von

Richard H. Grützmacher,

Professor der Theologie in Rostock.

Preis: M. 5.50.

 **N i e t s c h e.** 

Ein akademisches Publikum

von

Richard H. Grützmacher,

o. ö. Universitätsprofessor.

M. 3.80, eleg. geb. M. 4.80.

Gegen den religiösen Rückschritt!

Der dreieinige Gott.

Jesußverehrung oder Christusglaube?

Vier Vorlesungen

von

D. Richard H. Grühmader,
Professor der Theologie in Rostock.

Preis: M. 2.—.

Die religiöse Krisis der Gegenwart.

10 zeitgemäße zwanglose Artikel für gebildete Christen

von

D. A. W. Hunzinger,
Professor der Theologie in Erlangen.

Preis: M. 3.60, geb. M. 4.20.

Natur und Geist Gottes.

Vorträge zur Ethik

von

Wilhelm Lütgert,
Professor der Theologie in Halle a. S.

Preis: M. 2.80, geb. M. 3.50.

Der religiöse Wille.

Ein Beitrag zur Psychologie und Praxis der Religion

von

Lic. C. Pfennigsdorf,
Dessau.

Preis: M. 5.80, geb. M. 6.50.

A. Deichert'sche Verlagsbuchh. Inh. Werner Scholl, Leipzig.

Von Herrn Professor D. **H. W. Hunzinger** in Erlangen
erschienen:

Lutherstudien.

I. Luthers Neuplatonismus in der Psalmenvorlesung von 1513—1516.

Preis: 2 M. 25 Pf.

II. 1. Das Furchtproblem in der katholischen Lehre von Augustin bis Luther.

Preis: 2 M. 60 Pf.

Der Glaube Luthers

und das

religionsgeschichtliche Christentum der Gegenwart.

Preis: 60 Pf.

Zur apologetischen Aufgabe der evangelischen Kirche.

Preis: M. 1.50.

Probleme und Aufgaben der gegenwärtigen systematischen Theologie.

Preis: M. 3.60, geb. M. 4.40.

Gott! □ Welt! □ Mensch!

Eine Weltanschauungsskizze. Preis: M. 1.50.

Der apologetische Vortrag, seine Methodik und Technik.

Preis: M. 1.20, kart. M. 1.50.

Frank, Geheimrat Prof. D. **Fr. H. B. v.**, **System der christlichen Gewissheit.** 2. Aufl. 2 Bde. 16 Mk., eleg. geb. 18 Mk. 25 Pf.

— —, **System der christlichen Wahrheit.** 3. verb. Aufl. 2 Bde. 16 Mk., eleg. geb. 18 Mk. 25 Pf.

— —, **System der christlichen Sittlichkeit.** 2 Bde. 15 Mk., eleg. geb. 17 Mk. 25 Pf.

— —, **Geschichte und Kritik der neueren Theologie insbesondere der systematischen seit Schleiermacher.** 4. Aufl. 8 Mk. 50 Pf., geb. 10 Mk.

Bähler, Prof. D. **M.**, **Die Wissenschaft der christlichen Lehre vom evangelischen Grundartikel aus im Abrisse dargestellt.** 3. Auflage, sorgfältig durchgearbeitet und durch Anführungen aus der heiligen Schrift vermehrt. 12 Mk. 75 Pf., geb. 14 Mk. 25 Pf.

— —, **Dogmatische Zeitfragen.** 2. verm. Aufl. I. Zur Bibelfrage. 8 Mk. 50 Pf.

— —, **Angewandte Dogmen.** Der „Dogmatischen Zeitfragen“ II. Bd. 2. fast gänzlich veränderte Aufl. 10 Mk.

— —, **Die Sacramente als Gnadenmittel.** Besteht ihre reformator. Schätzung noch zu Recht? 1 Mk. 80 Pf.

— —, **Der lebendige Gott.** Fragen und Antworten von Herz zu Herz. 3. revid. Auflage. 1 Mk. 20 Pf.

— —, **Der Verkehr mit Christo** in seiner Bedeutung für das eigene Leben und den Gemeindedienst der Geistlichen nach dem N. T. 75 Pf.

— —, **Die Versöhnung durch Christum** in ihrer Bedeutung für das christliche Glauben und Leben. 2. durchges. Aufl. 1 Mk. 20 Pf.

Bahn, Prof. D. **Th.**, **Einleitung in das Neue Testament.** 3., vielfach berichtigte und vervollständigte Aufl. I. Bd. 9 Mk. 50 Pf., eleg. geb. 11 Mk. 50 Pf. II. Bd. 13 Mk. 50 Pf., eleg. geb. 15 Mk. 50 Pf.

— —, **Geschichte des neutestamentlichen Kanons.** I. Bd.: Das neue Test. vor Origenes. 1. Hälfte. 12 Mk. 2. Hälfte. 12 Mk. — II. Bd.: Urkunden und Belege zum ersten und dritten Band. 1. Hälfte. 10 Mk. 50 Pf. 2. Hälfte. 16 Mk. 20 Pf.

— —, **Grundriß der Geschichte des neutestamentlichen Kanons.** 2. verm. u. vielfach verbesserte Auflage. 2 Mk. 10 Pf., eleg. geb. 2 Mk. 80 Pf.

— —, **Skizzen aus dem Leben der alten Kirche.** 3. vermehrte u. verbesserte Aufl. 5 Mk. 40 Pf., eleg. geb. 6 Mk. 40 Pf.

— —, **Die Anbetung Jesu im Zeitalter der Apostel.** 5. Auflage. 80 Pf.

Appel, Pastor Lic. **H.**, **Kurzfassete Kirchengeschichte für Studierende.** Besonders zum Gebrauch bei Repetitionen. I. Alte Kirchengeschichte. Mit verschiedenen Tabellen u. Karten. 2 Mk. 80 Pf. — II. Kirchengeschichte des Mittelalters. Mit verschiedenen Tabellen u. Karten. 3 Mk. 80 Pf. — III. Die neuere Kirchengeschichte. 1. Hälfte. Geschichte der Reformation und Gegenreformation. Mit verschiedenen Tabellen u. Karten. 3 Mk.

Sachmann, Prof. D. **Ph.**, **Die persönliche Heilserfahrung des Christen** und ihre Bedeutung für den Glauben nach dem Zeugnisse der Apostel. Ein Beitrag zur neutestamentl. Theologie. 3 Mk. 60 Pf.

— —, **Die wichtigsten Symbole der reformierten und katholischen Kirche** deutsch herausgegeben. 3 Mk.

— —, **Die Sittenlehre Jesu u. ihre Bedeutung für die Gegenwart.** 1 Mk. 20 Pf.

— —, **Die Bedeutung des Sühnetodes Christi für das christliche Gewissen.** 1 Mk. 20 Pf.

— —, **Grundlinien der systematischen Theologie zum Gebrauche bei Vorlesungen.** I. Prinzipienlehre der systematischen Theologie. II. System der Dogmatik. 2 Mk. 10 Pf.

— —, **Gott und die Seele.** Untersuchungen zur Lage der evangel. Kirche und Theologie in der Gegenwart im Anschluß an Dr. Seyers und Dr. Rittelmeyers „Gott und die Seele“. 1. Heft: Allerlei Predigtproben. 1 Mk. 20 Pf., Kart. 1 Mk. 50 Pf.

Beth, Prof. Lic. **H.**, **Das Wesen des Christentums und die moderne historische Denkweise.** 2 Mk. 50 Pf.

Brederek, Pastor **E.**, **Symnologisches Hilfslexikon.** 2 Mk. 70 Pf., geb. 3 Mk. 50 Pf.

Caspari, Prof. D. **W.**, **Die evang. Konfirmation, vornämlich in der luther. Kirche.** 3 Mk.

— —, **Die geschichtl. Grundlage des gegenwärt. evang. Gemeindelebens** aus d. Quellen im Abrisse dargestellt. 2. Aufl. 5 Mk. 40 Pf.

— —, Lic. Dr. **W.**, **Die Bedeutung der Wortstippe 722 im Hebräischen.** 4 Mk.

Dunkmann, Lic., **Kreuz und Auferstehung Jesu als Grundlagen der Heilsgemeinde.** 4½ Bog. 1 Mk. 25 Pf.

— —, **System theologischer Erkenntnislehre.** 3 Mk. 50 Pf.

— —, **Der historische Jesus, der mythologische Christus und Jesus der Christ.** Ein kritischer Gang durch die moderne Jesusforschung. 1 Mk. 80 Pf.

Ewald, Prof. D. **P.**, **Wer war Jesus?** 60 Pf.

— —, **Der Christ und die Wissenschaft.** Ein Vortrag. 80 Pf.

— —, **Religion und Christentum.** Ein Vortrag. 75 Pf.

— —, **Probabilia betreffend den Text des 1. Timotheusbriefes.** 1 Mk. 20 Pf.

— —, **Über die Glaubwürdigkeit der Evangelien.** 75 Pf.

Fischer, Lic. G. Fr., Autorität und Erfahrung in der Begründung der Heilsgewißheit nach d. Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche. 2 Mk. 60 Pf.

— —, Die christl. Religion als Religion des Dualismus. 1 Mk.

Frey, Dr. J., Der slavische Josephusbericht über die urchristliche Geschichte nebst seinen Parallelen kritisch untersucht. 3 M.

— —, Die Probleme der Leidensgeschichte. Studien zur Kritik der Evangelien und der evangelischen Geschichte. I. 3 Mk. 50 Pf.

— —, Die zweimalige römische Gefangenschaft und das Todesjahr des Apostels Paulus. Ein Beitrag zur neutest. Chronologie. 80 Pf.

Genrich, Prof. D. P., Die Lehre von der Wiedergeburt, die christl. Zentrallehre in dogmengeschichtlicher u. religionsgeschichtl. Beleuchtung. 6 Mk.

— —, Wiedergeburt und Heiligung mit Bezug auf die gegenwärtigen Strömungen des religiösen Lebens. 1 Mk. 20 Pf.

Girgensohn, Prof. H., Die Religion, ihre psychischen Formen und ihre Zentralidee. Ein Beitrag zur Lösung der Frage nach dem Wesen der Religion. 1 1/2 Bogen. 4 Mk.

— —, Die moderne historische Denkweise und die christliche Theologie. 1 Mk.

Giß, A. J., Die menschliche Geistestätigkeit in der Weltentwicklung. Eine kritisch-philos. Betrachtung des menschl. Geistes; mit Anwendung der Prinzipien auf die Entwicklung der menschl. Gesellschaft. 5 Mk.

Grabke, Lic. Friedr., Die Konstruktion der Abendmahlslehre Luthers in ihrer Entwicklung dargestellt. Eine dogmengeschichtl. Studie. 1 Mk. 80 Pf.

Graf, Mag. H. H., Das Verhalten zu Jesus nach den Forderungen der „Herrn Worte“ der drei ersten Evangelien untersucht und dargestellt. 2 Mk. 50 Pf.

— —, Das von Jesus geforderte Verhalten zum „Reiche“ Gottes nach den Herrn Worten der drei ersten Evangelien. 1 Mk. 80 Pf.

Hausleiter, Prof. D. Johs., Die Universität Wittenberg vor dem Eintritt Luthers. Nach einer Schilderung des Mag. Andreas Meinhardi vom Jahre 1507. 1 Mk. 60 Pf.

— —, Der Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube. Ein Beitrag zur Erklärung des Römerbriefes. 60 Pf.

Hilbert, Pastor G., Kunst und Sittlichkeit. 1 Mk.

— —, Nießsches Herrenmoral und die Moral des Christentums. 80 Pf.

Jordan, Prof. Lic., Das Frauenideal des Neuen Testaments und der ältesten Christenheit. 1 Mk. 20 Pf.

A. Deichert'sche Verlagsbuchh. Inh. Werner Scholl, Leipzig.

Birn, Prof. D. O., Grundriss der Theologischen Ethik. 2. Aufl. 1 Mk. 50 Pf.

— —, Grundriss der Evangelischen Dogmatik. 3. Aufl. 2 Mk. 40 Pf.

Klostermann, Prof. D. A., Der Pentateuch. Abhandlungen zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte. 8 Mk. Neue Folge. 10 Mk.

Kögel, Prof. Lic. Dr. J., Jesu Kreuz — Jesu Tat. 60 Pf.

Kohlrausch, Sup. R. A., Über Volkserziehung im Geist der Humanität. Ein Beitrag zur Gesundung des sozialen Lebens. 2 Mk. 40 Pf.

Kolde, Prof. D. Th., Die Loci communes Philipp Melancthons in ihrer Urgestalt nach G. E. Plitt. 3. Auflage. 3 Mk. 50 Pf.

— —, Die Heilsarmee (The Salvation Army), ihre Geschichte und ihr Wesen. 2. sehr verm. Aufl. 3 Mk. 25 Pf.

Kropatschek, Prof. Dr. F., Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche. Geschichtliche und dogmatische Studie. I. Band. Die Vorgeschichte. Das Erbe des Mittelalters. 9 Mk.

Kunze, Prof. D. J., Die Übergabe der Evangelien beim Taufunterricht. Ein Beitrag zur ältesten Geschichte des Katechumenates, des Neuen Testaments und der Glaubensregel. 1 Mk.

Loh, Prof. D. W., Das Alte Testament und die Wissenschaft. 4 Mk. 20 Pf., eleg. geb. 5 Mk.

— —, Die biblische Urgeschichte in ihrem Verhältnis zu den Urzeitsagen anderer Völker, zu den israelitischen Volkserzählungen und zum Ganzen der Heiligen Schrift. 1 Mk. 50 Pf.

— —, Hebräische Sprachlehre. Grammatik und Vokabular mit Übungsstücken. 4 Mk., geb. 4 Mk. 60 Pf.

Lütgert, Prof. D. W., Die Liebe im Neuen Testament. Ein Beitrag zur Geschichte des Urchristentums. 5 Mk. 40 Pf., geb. 6 Mk. 40 Pf.

— —, Gottes Sohn und Gottes Geist. Vorträge zur Christologie und zur Lehre vom Geiste Gottes. 2 Mk. 80 Pf., geb. 3 Mk. 60 Pf.

Mayer, Past. Lic. Dr. G., System der christlichen Hoffnung. 3 Mk.

Müller, Prof. D. K., Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche. In Originaltexten mit histor. Einleitungen u. ausführl. Register. 22 Mk., geb. 24 Mk.

Peters, Stiftsprediger M., Der Bahnbrecher der modernen Predigt Johann Lorenz Mosheim in seinen homiletischen Anschauungen dargestellt und gewürdigt. 4 Mk. 80 Pf.

Schäfer, Prof. D. G., Theocentrische Theologie. Eine Untersuchung zur dogmatischen Prinzipienlehre. Erster, geschichtlicher Teil. 4 Mk.

Schneidermann, Prof. D. G., Der christliche Glaube im Sinne der gegenwärtigen ev.-lutherischen Kirche. I. 1. Einleitung in die christliche Glaubenslehre. 3 Mk. 60 Pf. — I. 2. Der christliche Gottesbegriff. 3 Mk. 60 Pf. — I. 3. Die christliche Anschauung von der Welt und den Menschen. 2 M. (Schluß der 1. Hälfte.)

— —, Die Vorstellung vom Reiche Gottes in ihrem Gange durch die Geschichte der christlichen Kirche dargestellt.

I. Die israelitische Vorstellung vom Königreiche Gottes als Voraussetzung der Verkündigung und Lehre Jesu. 1 Mk.

II. Jesu Verkündigung und Lehre vom Reiche Gottes in ihrer geschichtlichen Bedeutung dargestellt. 1. Hälfte: Die Verkündigung Jesu vom Kommen des Königreiches Gottes. 3 Mk. 2. Hälfte: Die Lehre Jesu von den Geheimnissen des Königreiches Gottes. 4 Mk.

Schulke, Prof. D. U., Waldeckische Reformationsgeschichte. Mit 56 Abbildungen. 6 Mk. 50 Pf., geb. 7 Mk. 50 Pf.

Seeberg, Prof. D. A., Der Tod Christi in seiner Bedeutung für die Erlösung. Eine bibl.-theolog. Untersuchung. 5 Mk. 50 Pf.

— —, Das Evangelium Christi. 9 Bogen. 3 Mk.

— —, Der Katechismus der Archristenheit. 6 Mk.

— —, Die beiden Wege und das Aposteldekret. 7 Bog. 2 Mk. 50 Pf.

— —, Die Didache des Judentums und der Archristenheit. 3 Mk. 50 Pf.

— —, Christi Person und Werk nach der Lehre seiner Jünger. 2 Mk. 80 Pf.

Hellin, Prof. D. G., Der Ertrag der Ausgrabungen im Orient für die Erkenntnis der Entwicklung der Religion Israels. Mit einem Bild. 80 Pf.

— —, Die alttestamentliche Religion im Rahmen der andern altorientalischen. 1 Mk. 50 Pf.

— —, Das Rätsel des deuterocesajanischen Buches. 3 Mk.

Steinbeck, Prof. Lic. Joh., Das göttliche Selbstbewußtsein Jesu nach dem Zeugnis der Synoptiker. 1 Mk. 20 Pf.

— —, Der Konfirmandenunterricht nach Stoffwahl, Charakter und Aufbau. 2 Mk. 40 Pf.

Thieme, Prof. D. R., Luthers Testament wider Rom in seinen Schmalkaldischen Artikeln. 6½ Bogen. 1 Mk. 50 Pf., eleg. kart. 1 Mk. 75 Pf.

Ukeley, Lic. A., Die moderne Vorspredigt. Eine Studie zur Homiletik. 1 Mk. 60 Pf.

— —, Moderne Predigtideale. Beiträge zur Theorie der zeitgemäßen Predigtweise nach Inhalt und Form. 1 Mk. 40 Pf.

Thomä, Pastor Joh., Die Absolutheit des Christentums zur Auseinandersetzung mit Troeltsch untersucht. 1 Mk. 80 Pf.

Vorbrödt, Pastor G., Beiträge zur religiösen Psychologie: Psychobiologie und Gefühl. 3 Mk. 60 Pf.

Walter, Prof. Lic. Joh. v., Die ersten Wanderprediger Frankreichs. Studien zur Geschichte des Mönchtums. Neue Folge. Bernhard von Thiron; Vitalis von Savigny; Girald von Salles; Bemerkungen zu Norbert von Xanten und Heinrich von Lausanne. 4 Mk. 80 Pf.

— —, **Aber das Wesen der Religion nach Erasmus und Luther.** 60 Pf.

Walther, Prof. D. W., Ad. Harnacks Wesen des Christentums für die christliche Gemeinde geprüft. Wohlfeile mit einem Nachwort versehene Auflage. 1 Mk. 50 Pf.

— —, **Das Erbe der Reformation im Kampf der Gegenwart.** 1. Heft. Der Glaube an das Wort Gottes. 1 Mk. 60 Pf. — 2. Heft: Rechtfertigung oder religiöses Erlebnis. 1 Mk. 80 Pf. — 3. Heft: Die christliche Sittlichkeit nach Luther. 2 Mk. 80 Pf., kart. 3 Mk.

— —, **Heinrich VIII. von England und Luther.** Ein Blatt aus der Reformationsgeschichte. 1 Mk.

— —, **Pauli Christentum — Jesu Evangelium.** 1 Mk.

— —, **Zur Wertung der deutschen Reformation.** 5 Mk. 60 Pf., geb. 6 Mk. 40 Pf.

— —, **Gottes Liebe.** Predigten in Betrachtungen für die festliche Hälfte des Kirchenjahres. 2 Mk. 25 Pf., eleg. geb. 3 Mk.

— —, **Das Leben im Glauben.** Predigten in Betrachtungen für die festlose Hälfte des Kirchenjahres. 2 Mk. 60 Pf., geb. 3 Mk. 40 Pf.

— —, **Das Licht der Welt.** Neue Predigten in Betrachtungen für die erste Hälfte des Kirchenjahres. 2 Mk. 25 Pf., geb. 3 Mk.

— —, **Der Wandel im Licht.** Neue Predigten in Betrachtungen für die zweite Hälfte des Kirchenjahres. 2 Mk. 80 Pf., geb. 3 Mk. 60 Pf.

Westberg, Oberlehrer Fr., Die biblische Chronologie nach Flavius Josephus und das Todesjahr Jesu. 4 Mk. 50 Pf.

Wiebers, Pastor Hugo, Jesu Liebe zu seinen Jüngern und Feinden. 2 Jahrgänge Passionspredigten. 1 Mk. 20 Pf., geb. 1 Mk. 60 Pf.

— —, **Jesu und Petrus.** Zwölf Predigten über persönliches Christentum. 1 Mk. 40 Pf.

Zimmermann, Lic. Dr. G., Der historische Wert der ältesten Überlieferung von der Geschichte Jesu im Markusevangelium. 3 Mk. 60 Pf.

Lippert & Co. (G. Wäp'sche Buchdruckerei), Naumburg a. S.

53907

227.1R

Weber, K.M.F.E.

W38

Das problem der heils-

227.1R

W38

0

53907.

